APOLODORO
VIRTUAL EDIÇÕES

TEMAS EM TEORIAS DA JUSTIÇA III

O DIREITO INTERNACIONAL EM DEBATE

CHARLES FELDHAUS
CAMILA DUTRA PEREIRA
DIEGO KOSBIAU TREVISAN
EVANDRO OLIVEIRA DE BRITO
WESLEY FELIPE DE OLIVEIRA
(Orgs)

TEMAS EM TEORIAS DA JUSTIÇA III

O direito internacional em debate

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito

SÉRIE "FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO"
Editor da série: Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

Comitê Editorial
• Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
• Alexandre Lima (IFC/Brasil)
• Arthur Meucci (UFV/Brasil)
• Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
• Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
• Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
• Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
• Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
• Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
• Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
• Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
• Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
• Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
• Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
• Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
• Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
• Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
• Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
• José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
• Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
• Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
• Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
• Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
• Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
• Marilia Mello Pisani (UFABC/Brasil)
• Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
• Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
• Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
• Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
• Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

CHARLES FELDHAUS
CAMILA DUTRA PEREIRA
DIEGO KOSBIAU TREVISAN
EVANDRO OLIVEIRA DE BRITO
WESLEY FELIPE DE OLIVEIRA
(Orgs.)

TEMAS EM TEORIAS DA JUSTIÇA III

O direito internacional em debate

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
2021

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenadora Administrativa: Simone Gonçales

Revisão
Autores

Capa
Imagem: Ponte de Heidelberg [Foto de Charles Feldhaus]

Concepção da Série
Grupo de Pesquisa "Filosofia, Arte e Educação" MEN/UFSC

Concepção da obra
Grupo de Pesquisa "Teorias da Justiça" - UEL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

T278 Temas em teorias da justiça III: o direito internacional em debate/Charles Feldhaus et. al. 1.ed. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2021.
259p.
ISBN: 978-65-88619-14-8 (Digital).
ISBN: 978-65-88619-13-1 (Físico).

1.Filosofia. 2. Direito. 3. Direito Internacional. 4. Filosofia do direito. I Charles Feldhaus. II. Camila Dutra Pereira. III. Diego Kosbiau Trevisan IV. Evandro de Oliveira Brito. V. Wesley Felipe de Oliveira.

CDD: 341. 1

Elaborada por Márcio Carvalho Fernandes. CRB 9/1815

Atribuição: Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
Rua Coronel Luís Lustosa, 1996, Batel
Guarapuava/PR, 85015-344

“A atribuição de responsabilidade é o teste crítico da argumentação em prol da justiça. Pois se a guerra é travada não sob a égide da necessidade, mas, com maior frequência, sob a da liberdade, tanto os soldados como os estadistas são forçados a fazer escolhas que às vezes são de cunho moral. E, quando agem desse modo, deve ser possível identificá-los tanto para o louvor como para a culpa. Se existem crimes de guerra reconhecíveis, é preciso que haja criminosos reconhecíveis. Se existe algo que se possa chamar de agressão, é preciso que haja agressores. Não se trata de podermos indicar um culpado ou grupo de culpados para cada violação dos direitos humanos em tempos de guerra. As condições da guerra fornecem uma infinidade de desculpas: medo, coação, ignorância, até mesmo loucura. A teoria da justiça deveria, porém, nos indicar o caminho até os homens e mulheres de quem podemos acertadamente exigir uma explicação; e ela deveria moldar e controlar os julgamentos que fizemos das desculpas que eles oferecem.”

Michael Walzer

Agradecimentos

Agradecemos a todos os professores, pesquisadores e estudantes que colaboraram com o envio de textos a essa coletânea a respeito do pensamento filosófico nas áreas de filosofia política e filosofia do direito. Essa coletânea é a terceira de uma série de publicações a respeito da filosofia política e filosofia do direito reunindo periodicamente estudos mediante a chamada de textos a pesquisadores de todo o país ou até mesmo de outros países, embora essa aqui apresentada reúna apenas estudos de pesquisadores nacionais. Esta publicação foi idealizada pelos professores que fazem parte do diretório de grupos de pesquisa do CNPq denominado “Teorias da Justiça” vinculado à Universidade Estadual de Londrina em parceria com o grupo de pesquisa "Ética, Política e Cidadania" vinculado à Universidade Estadual do Centro-Oeste- UNICENTRO.

Charles Feldhaus
Camila Dutra Pereira
Diego Kosbiau Trevisan
Evandro Oliveira de Brito
Wesley Felipe de Oliveira

SUMÁRIO

PREFÁCIO 13

UMA INTRODUÇÃO AO DIREITO DAS GENTES NA FILOSOFIA DE CHRISTIAN WOLFF
Charles Feldhaus - Emanuel Lanzini Stobbe 19

A CONCEPÇÃO DA DIGNIDADE COMO *STATUS*
Henrique Franco Morita 47

FRANCISCO DE VITORIA E A MODERNIDADE HISPÂNICA: O DEBATE SOBRE A JUSTIÇA PARA OS POVOS INDÍGENAS NA GÊNESE DO DIREITO INTERNACIONAL
Adriana Biller Aparicio 67

JUSTIÇA AMBIENTAL E DESENVOLVIMENTO: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?
Letícia Albuquerque 87

OS DIREITOS HUMANOS COMO BASE DA JUSTIFICAÇÃO HUMANITÁRIA EM JOHN RAWLS
Charles Feldhaus - Wilson Yoshiro Oyamada 109

LUGAR EM ROUSSEAU DA REFLEXÃO SOBRE O DIREITO DAS GENTES
Arlei de Espíndola 135

ATRAVÉS DAS FRONTEIRAS: ENTRE CARL SCHMITT E ACHILLE MBEMBE
Tadeu José Migoto Filho 163

GUERRA E PAZ EM SANTO AGOSTINHO
Cleber Duarte Coelho 187

O PRINCÍPIO DA INTERVENÇÃO NA DEFESA INTERNACIONAL DOS DIREITOS E INTERESSES HUMANOS
Wesley Felipe de Oliveira - Camila Dutra Pereira 201

O *VÖLKERRECHT* DE GROTIUS A KANT
Diego Kosbiau Trevisan 227

PAZ PERPÉTUA: UTOPIA OU IDEAL
Bruno Cunha 239

O PACIFISMO COSMOPOLITA DE HANS KELSEN
Bruno Lopes Vieira 249

SOBRE OS ORGANIZADORES 261

PREFÁCIO

As questões relacionadas como o que se chama atualmente direito internacional não são recentes ou completamente novas, mas o termo ‘direito internacional’ é bastante recente na história do pensamento ocidental. Expressões como ‘direitos das gentes’ e ‘direitos da nações’ ocuparam seu lugar durante grande parte da história do desenvolvimento do conceito. A própria ideia de Estado nacional como sujeito de direitos e deveres nas relações internacionais é fruto de um processo de desenvolvimento histórico como será possível observar num dos estudos da presente coletânea. É importante, contudo, observar que foi apenas no século passado que grande parte das modificações no cenário do que se costuma hoje chamar de relações internacionais e direito internacional ocorreram. O século passado presenciou o surgimento de uma instituição internacional para regular conflitos com a fundação primeiramente das Nações Unidas pelo presidente norte-americano Woodrow Wilson em 1919, logo após o final da primeira Guerra Mundial e a refundação da respectiva instituição, após o final da segunda Guerra Mundial em 1945, sob o nome então de Organização das Nações Unidas. Com o estabelecimento dessas duas instituições a história da humanidade presenciou pela primeira o projeto de Immanuel Kant e outros pensadores de criar uma institução imparcial para mediar e resolver conflitos entre as diferentes nações do mundo. O século passado também presenciou julgamentos importantes de crimes cometidos durante conflitos bélicos, como o Julgamento de Nuremberg e Kyoto. Esses julgamentos criaram a figura da responsabilidade individual pelos atos realizados durante conflitos bélicos, algo novo na história do direito internacional, mas indispensável ao desenvolvimento do pacifismo na esfera internacional. Com isso, os soldados e as demais pessoas que se encontrarem em conflitos bélicos não podem mais se isentar da responsabilidade pelos atos realizados apenas com base na alegação que apenas estavam cumprindo ordem de superiores na hierarquia militar ou política da sociedade em que vivem. As acusações de crimes estavam baseada na violação da dignidade humana, eles ou elas foram acusados de crimes contra a humanidade ao ser cúmplices

de um regime autoritário que realizou o exterminio de um grande parcela de pessoas da sociedade mundial baseados em preconceito etnico-racial. A referência de crimes contra humanidade recorre à ideia de direitos humanos e os direitos humanos passaram a ocupar um papel bastante importante no cenário internacional do último século. Se começou a se discutir cada vez mais a necessidade de intervenções na soberania interna dos estados nacionais com base na identificação de práticas que violavam os direitos humanos das pessoas dentro desses Estados. Os direitos humanos passam ocupar o papel de razões para a guerra justa, na verdade a própria ideia de guerra justa cada vez mais tem se restringido a duas situações: a guerra em auto-defesa e a guerra na defesa dos direitos humanos de povos oprimidos. Com isso, no direito internacional a ideia de soberania nacional é relativizada, a ideia de soberania absoluta do direito internacional clássico perde força nesse novo cenário. Desse modo, cada vez mais se tornou evidente que não apenas as nações, mas também pessoas individuais se tornaram sujeitos do direito internacional, tanto no que diz respeito à responsabilidade pelos atos praticados, quanto no que diz respeito à proteção da dignidade da pessoa humana individual mesmo diante do Estado nacional do qual essa pessoa seja membro.

Em *Uma introdução ao direito das gentes de Christian Wolff*, Stobbe e Feldhaus procuram inicialmente contextualizar o pensamento do filósofo alemão em seu contexto histórico a fim de mostrar a relevância da temática do direito internacional desenvolvida por Wolff; além disso, procuram situar como o tema se apresenta dentro da sistemática das obras do respectivo pensador alemão com o intuito de apontar alguns elementos centrais da concepção de direito internacional wolffiana.

Em *A concepão de dignidade como status*, Morita sustenta que existem duas estratégias de interpretação do conceito de dignidade, uma como um princípio moral fundador dos direitos humanos e outra como status dos seres humanos. Ele procura desenvolver elucidar essas duas interpretações do conceito kantiano de dignidade e defender que é importante vincular o conceito de dignidade kantiano com a tradição romana de Cícero.

Em *Francisco de Vitoria e a modernidade hispânica: debate sobre a justiça dos povos indígenas na gênese do direito*

internacional, Biller Aparicio procura mostrar a relevância da questão indígena ao desenvolvimento do direito internacional resgatando o pensamento de Francisco de Vitoria e o processo de transição entre o direito internacional no período medieval e o período moderno, como através do processo de ruptura com o modelo de fundamentação do Estado com base nas instituições eclesiásticas se alcança um novo modelo de fundamentaçao do Estado na modernidade e como as questões de justiça relacionadas com o contato com os povos indígenas através das navegações e da colonização dos novos continentes teve impacto significativo na consolidaçaõ de um novo modelo na esfera do direito internacional.

Em *Justiça ambiental e desenvolvimento: um diálogo possível?*, Albuquerque sustenta que, apesar da inclusão da temática ambiental entre as exigências na esfera internacional, ainda mais precisa ser feito, uma vez que existe uma relação complexa entre o discurso em favor do meio ambiente e o discurso a favor do desenvolvimento; ela defende a pertinência do enfoque das capacidades desenvovida pela filósofa Martha Nussbaum na discussão do respectivo tema e que qualquer abordagem a respeito do tema precisa considerar os conflitos sociais relacionados com a questão ambiental e focar numa abordagem inclusiva considerando a necessidade de proteção dos grupos socias através de direitos de proteção contra a exploração.

Em *Os direitos humanos como base da justificação da intervenção humanitária em Rawls*, Oyamada e Feldhaus procuram mostrar como existe uma conexão forte entre a noção de direitos humanos e intervenção humanitária no pensamento do filósofo norte-americano John Rawls em sua obra *O direito dos povos* assim como apresentar algumas críticas apresentadas pela filósofa Martha Nussbaum em *Fronteiras da Justiça* à estratégia rawlsiana de justificação da intervenção humanitária. Eles também procurar comparar e distinguir ao menos de maneira geral as estratégias de Michael Walzer e John Rawls a respeito da justificação da intervenção humanitária.

Em *Lugar em Rousseau da reflexão sobre do direito das gentes*, Espíndola procura mostrar que, apesar de ser desenvolvido ainda de maneira germinal, o pensamento político de Jean-Jacques Rousseau já contém contribuições interessantes à temática do direito

das gentes ou ao que se costuma chamar hoje de direito internacional.

Em *Através das fronteiras: entre Carl Schmitt e Achille Mbembe*, Migoto Filho reconstrói alguns aspectos centrais do pensamento do realista político Carl Schmitt, particularmento no que diz respeito à noção de fronteiras e seu papel na esfera internacional. As fronteiras teriam a função de diferenciar entre amigos e inimigos e teriam uma função identitária. Porém, essa distinção entre quem está dentro e quem está fora, quem é amigo e merece proteção, quem é inimigo e merece oposição teve como consequência a miséria e a barbárie para aqueles que se encontram fora das fronteiras protegidas das nações européis. O humanismo universal tanto advogado no discurso nas nações ocidentais teria validade apenas na cidadela das nações européias, uma vez que fora desses territórios dominaria o paradigma da guerra absoluta e da lei do mais forte e a solução para essa situação seria retornar a ideia de um único mundo comum.

Em *Guerra e paz em Santo Agostinho*, Duarte Coelho procura mostrar de que maneira o pensador medieval Agostinho de Hipona trata da questão da guerra justa na obra *A cidade de Deus*. Ele mostra que o filósofo consegue justificar a autoridade do legislador com base na teologia cristã e que conforme essa estratégia de justificação somente é legitimo empreender a guerra quando essa é empreendida por causas justas.

Em *O princípio da intervenção na defesa internacional dos direitos e interesses humanos*, Oliveira e Pereira tratam da questão da intervenção e da ajuda humanitária à luz do pensamento de Peter Singer e buscam mostrar que um compromisso forte com o princípio da igual consideração de interesses exigiria ações no sentido de proteger indivíduos que vivem em outras nações contra o sofrimento, contra governos totalitários, contra a fome, contra diversas formas de violência resultantes tanto de ações quanto de omissões de seus respectivos governos locais. O princípio da igual consideração de interesses, válido também na esfera global, exige possibilitar que as pessoas possam viver uma vida tão livre quanto possível da dor que tem interesses em não sentir e, por isso, qualquer política global minimamente adequada promoveria algum tipo de ajuda humanitária quando o sofrimento resultante da ação ou omissão das nações permitisse esse sofrimento acontecer.

Em *O Völkerrecht de Grotius a Kant*, Trevisan reconstrói a transformação do direito das gentes entendido inicialmente como uma esfera fortemente conectada com o direito privado numa esfera completamente indepente do direito privado, desde o pensamento de Hugo Grotius até o pensamento de Immanuel Kant. Explica como a própria noção de Estado como sujeito do direito internacional surge nesse processo e como da transformação do Estado em sujeito do direito privado surge a obrigação de integrar uma federação de Estados livres na concepção de direito cosmopolita de Immanuel Kant.

Em *Paz perpétua: utopia ou ideal*, Cunha procura mostrar que o projeto de Kant de uma ordem mundial pacífica tal como desenvolvido em *À paz perpétua* não é uma mera utopia no sentido pejorativo, mas algo factível. O texto reconstrói os traços principais da proposta de Kant para o estabelecimento de uma paz duradoura e como esse tratado pode ser considerado um divisor da águas na história do direito internacional, um projeto inclusive que ganhou terreno na realidade concreta com o estabelecimento de instituições globais de mediação de conflitos no decorrer do século passado.

Em *O pacificismo cosmopolita de Hans Kelsen*, Vieira delinear os traços gerais da concepção de direito internacional de Hans Kelsen, particularmente como a existência de uma ordem mundial de paz duradoura exigiria a criação de um Estado mundial com poderes semelhantes aos possuídos pelos Estados nacionais atuais e que a criação dessa instituição implicaria a dissolução dos exércitos nacionais como contraparte. Contudo, o próprio Kelsen considera essa proposta como ainda apenas um ideal, uma vez que o direito internacional atual se encontra no máximo no grau de desenvolvimento de um modelo primitivo de Estado de direito e por causa disso a proposta de um Estado mundial precisaria ser postergada para um futuro mais favorável. Por fim, algumas críticas à concepção de direito internacional de Kelsen são examinadas.

Charles Feldhaus

UMA INTRODUÇÃO AO DIREITO DAS GENTES NA FILOSOFIA DE CHRISTIAN WOLFF

Charles Feldhaus[1]
Emanuel Lanzini Stobbe[2]

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo apresentar uma introdução à concepção de direito internacional[3] na filosofia de Christian Wolff[4]. Considerado uma figura de relevância no contexto

[1] Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutorado em filosofia pela Martin Luther Universität Halle Wittenberg (2015) com apoio financeiro da CAPES. Professor Associado A da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: charles@uel.br

[2] Doutorando pela Universidade Estadual de Campinas e pela Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Bolsista da *Internationale Graduierten Schule: Verbindlichkeit von Normen der Vergesellschaftungen* (Halle/Saale). E-mail: emanuel.stobbe@gmail.com

[3] Usamos o termo genérico "direito internacional" como um anacronismo contemporâneo nosso, não obstante o fato de que Wolff se refira a um "direito das gentes" [lt. *jus gentium*, al. *Völckerrecht*, mais atualmente *Völkerrecht*]. Trataremos um pouco desse aspecto da nomenclatura adiante neste trabalho.

[4] Utilizamos as seguintes abreviações para as obras de Wolff: DP para *Deutsche Politik* ("Política Alemã"), Jus Gent. para *Jus Gentium* ("Direito das Gentes" ou "Direito dos Povos"); também Habil. (*Habilitationsschrift*) para a primeira *Philosophia Practica Universalis* (a saber, *Philosophia Practica Universalis, mathematica methodo conscripta*), RP para *Ratio Praelectionum*, DM para *Deutsche Metaphysik*, DE para *Deutsche Ethik*, PPU para a segunda *Philosophia Practica Universalis* (*Philosophia Practica Universalis,*

iluminista anterior a Kant, Wolff é, em certa medida, responsável por levantar pontos que darão ocasião a discussões da parte do próprio Kant. Um desses pontos pode ser a concepção de direito internacional[5]. O filósofo de Breslau esboça, em alguma medida, tal concepção em sua *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschafftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseeligkeit des menschlichen Geschlechtes* (a assim-chamada *Deutsche Politik*) (1721), mas a elabora de um modo mais maduro em *Jus Gentium methodo scientifica pertractatum* (*Jus Gentium*) (1749) – com o conceito de "direito das gentes" [*jus gentium*]. Neste trabalho, buscaremos reconstruir os principais argumentos de Wolff concernentes a uma concepção de direito internacional, e apresentar considerações sobre tal em relação a ambos os escritos. Assim, pretendemos oferecer uma introdução à temática partindo de uma perspectiva filosófica interior à filosofia wolffiana[6], que parece ser

---

methodo scientifica pertractata, dividida em dois tomos), Jus Nat. para *Jus Naturae* (*Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum*, dividido em oito tomos), e Ethica para *Philosophia moralis sive Ethica* (dividida em cinco tomos). Ao longo do texto, abreviaremos Habil. também como *Habilitationsschrift*, DM como *Metaphysik*, DE como *Ethik* e DP como *Politik*, de modo a facilitar a leitura. As citações seguem as edições específicas elencadas nas referências, de acordo com tomo, parte ou capítulo, e parágrafo (ainda que eventualmente apenas o parágrafo). As traduções de Habil., DE, DP, PPU, e Jus Nat. são nossas. As traduções de Jus Gent. também são nossas, mas usando a tradução de Joseph H. Drake como parâmetro (WOLFF, 2017).

[5] Em todo caso, não trataremos da relação entre Wolff e Kant neste texto, de modo que a deixamos como possibilidade em aberto para posteriores discussões.

[6] Uma outra introdução interessante é a presente na tradução de Joseph H. Drake do *Jus Gentium* de Wolff para o inglês (ver WOLFF, 2017, pp. IX-XXIV). Sobre Wolff, sua biografia e obra em geral, uma boa introdução é a de Gerhard Biller no *Handbuch Christian Wolff* (ver BILLER, 2018); e a de Raffaele Ciafardone, no início de sua tradução à *Deutsche Metaphysik* (CIAFARDONE,

ainda pouco tratada no contexto acadêmico de filosofia[7], tanto para servir de base para trabalhos futuros, quanto para, em certa medida, buscar despertar um interesse mais específico na figura de Wolff e em sua concepção de direito internacional.

Deste modo, propomos o seguinte percurso: (1) trataremos do contexto histórico e filosófico de Wolff, situando tanto a pessoa quanto a filosofia de Wolff; (2) consideraremos o lugar sistemático de uma concepção de direito internacional na filosofia wolffiana, localizando particularmente ambos os escritos supramencionados em meio à sua obra filosófica; (3) trataremos de um possível esboço conceitual para um direito internacional na parte referente à guerra na *Deutsche Politik*, e (4) apresentaremos e discutiremos brevemente as principais noções dos *Prolegomena* de *Jus Gentium*.

2003, pp. VII-XLII). Sobre a biografia de Wolff, recomendamos também: KERTSCHER, 2018.

[7]Até onde vemos, em língua portuguesa o estudo do direito internacional em Wolff se restringe sobretudo à área do Direito, onde Wolff aparece apenas ou de passagem, ou a partir de uma perspectiva buscando englobar diversas noções de direito internacional (isto é, situando-o na discussão). Sobre esse ponto, ver, por exemplo, estudos como: ACCIOLY, DO NASCIMENTO E SILVA, CASELLA, 2019, seção 1.1.2.3.; BRANDT, 2019, pp. 81-84; CABRAL, 2011, pp. 89-92; CASELLA, 2014, p. 32; CASELLA, 2015, capítulo XXII; QUEIROZ, 2018, pp. 160-161; também DE SOUSA, 2020, pp. 201-202, entre outros. Em todo caso, o que buscamos oferecer aqui é uma introdução voltada ao contexto filosófico: isto é, focando na discussão interna da filosofia wolffiana que, até o momento, foi explorada de modo menos abrangente em língua portuguesa se comparada, por exemplo, com a filosofia kantiana e afins. Deste modo, buscaremos também apresentar as noções relacionadas ao direito internacional em Wolff no contexto sistemático de Wolff, vinculando a conceitos e obras. Nesse sentido, nossa escolha de tratar primeiro da *Deutsche Politik*, e depois o *Jus Gentium*, se deve à separação mais geral da obra de Wolff em dois momentos, que mencionaremos na sequência.

1. O contexto histórico e filosófico de Wolff

A figura de Christian Wolff é particularmente relevante no contexto filosófico germânico do século XVIII. Entretanto, não é raro ser pouco mencionado ou mesmo omitido em volumes de história da Filosofia com abordagens mais gerais. Adepto de um racionalismo que virá a ser criticado, por exemplo, por Kant como dogmático[8], Wolff desenvolve uma filosofia deveras abrangente – que inclui, em meio a todo seu arcabouço conceitual, uma concepção de direito internacional, ainda que não seja formulado literalmente como "direito internacional".

Wolff nasce em 1679 em Breslau, na Silésia – atual Wrocław (na Polônia). A Silésia, devemos ressaltar, é uma região entre as atuais Polônia e República Tcheca, que, ao longo da História, já foi território tanto austríaco, quanto prussiano e alemão. Com o passar dos anos, Wolff também mora[9] em Jena (a partir de 1699), Leipzig (a partir de 1702) e posteriormente Halle an der Saale (a partir de 1706) – tanto por motivo de estudo, quanto de profissão enquanto professor. Jena se encontra na atual Turíngia[10]; Leipzig, na atual Saxônia; e Halle atualmente é localizada no estado de Saxônia-Anhalt – mas, à época de Wolff, fazia parte do Principado de Brandemburgo, que depois resultou na união entre Brandemburgo e a Prússia. Ou seja, para todos os efeitos, já à época de Wolff Halle fazia parte da Prússia. Por um tempo, após desavenças com teólogos

[8] Isto é, por exemplo, tanto na *Kritik der reinen Vernunft* enquanto crítica mais geral à Metafísica tradicional, quanto na *Kritik der praktischen Vernunft* quanto à fundamentação da moralidade. É uma discussão bastante interessante para entender propriamente a relação entre Wolff e Kant, mas aqui limitar-nos-emos a apenas mencioná-la.

[9] Cf. CIAFARDONE, 2003, p. XLIII. Seguimos aqui a "*Cronologia della vita e delle principali opere di Wolff*" que Ciafardone apresenta em sua tradução à *Deutsche Metaphysik* (cf. WOLFF, 2003, pp. XLIII-XLIV).

[10] Sobre a história da Alemanha como país e a disposição de seus estados atuais, ver também, por exemplo, o livro *Perfil da Alemanha* (SCHAYAN; GIEHLE, 2005).

pietistas em Halle[11], Wolff é forçado a abandonar Halle, e passa a habitar e lecionar em Marburg – que, por sua vez, hoje faz parte do estado de Hessen. Entretanto, após uma série de desdobramentos, retorna a Halle décadas depois, em 1740 – onde permanece até seu falecimento, em 1754. Ou seja, praticamente cada cidade onde Wolff morou se localiza hoje em um estado diferente da Alemanha; e assim também era, em termos gerais, o caso em sua própria época.

A história dos povos germânicos, e de um Estado-nacional chamado de "Alemanha" é complexa, e envolve, em grande medida, a história do Estado da Prússia. Isto é, ainda que em territórios das atuais Turíngia ou na Saxônia, Wolff efetivamente habitou no Reino da Prússia, enquanto um Estado que envolvia estados menores – ainda que seja eventualmente debatível sobre em que medida seria possível utilizar o termo "Estado" ou "estado" para ambos os âmbitos. Em todo caso, tais "estados" menores são, podemos dizer, remanescentes da própria história dos povos germânicos como um todo, e se referem às divisões dentro do próprio Sacro Império Romano-Germânico, como Principados e afins. Interessante notar, em todo caso, que à época de Wolff as cidades supramencionadas, nas quais o filósofo viveu, se localizavam também dentro do Sacro Império[12], que, por sua vez, teve seu fim apenas durante as posteriores invasões napoleônicas.

Ao mesmo tempo, é tanto complexo quanto curioso que, em um contexto como esse – particularmente anterior à Unificação Alemã (que se dá apenas com Otto von Bismarck em 1871) – Wolff apresente uma concepção de "direito internacional", embora ele empregasse ainda o termo "direito das gentes", como veremos. Isto é, à percepção moderna, que tende a pensar nas relações entre

[11] Para aprofundamento sobre esse ponto, ver SCHWAIGER, 2018; e SCHNEEWIND, 2004, pp. 442-444.

[12] Casella também se refere ao Sacro Império quando a comentar sobre a concepção wolffiana, mas aparentemente sem focar em divisões internas dos territórios germânicos, por assim dizer (cf. CASELLA, 2014, p. 32). Cavallar também menciona o Sacro Império no contexto de Wolff, mas para desvincular a ideia de que seria o que Wolff teria em mente ao tratar, como veremos, de uma "*civitas maxima*" (cf. CAVALLAR, 2014, p. 220).

Estados-nação uns com os outros, possivelmente soa estranho ouvir falar de Estados dentro de Estados como no caso de grande parte da História germânica. Afinal, para considerarmos um âmbito do direito internacional devemos considerar, por exemplo, o Reino da Prússia, ou o Sacro Império? É possível haver direito internacional entre diferentes âmbitos? O direito verdadeiramente internacional se dá apenas no âmbito mais elevado?

Podemos dizer, por meio de uma leitura de panorama da história germânica, que há pelo menos dois principais pontos a se considerar no aspecto de distinções entre povos germânicos – o que pode ser dito também especificamente do contexto no qual Wolff está inserido. O primeiro é a própria divisão política que mencionamos há pouco, entre pequenos Estados de poder temporal, que se encontram no interior de Estados maiores (como Reinos e afins). O segundo é também a divisão confessional. Isto é, a influência política das diferentes confissões religiosas dos povos germânicos. Por exemplo, podemos dizer que há uma predominância católica ao sul do território dos povos germânicos, enquanto há uma predominância protestante mais ao norte. Wolff mesmo leva a divisão religiosa em consideração como motivação para o desenvolvimento de uma teologia racional (cf. BILLER, 2018, p. 8) – o que poderia indicar, já em seu primeiro momento, em Breslau, um ponto que ele teria em mente ao tratar da temática de um direito internacional posteriormente[13].

2. O lugar sistemático de um direito internacional na filosofia wolffiana

Podemos, de modo razoável, dividir a obra filosófica de Wolff em ao menos dois principais momentos: os escritos em alemão (a série dos *Vernünfftige Gedancken*), e os escritos posteriores em

[13] Este certamente é um ponto interessante, e que, ao que nos parece, ainda não foi propriamente tratado pela literatura secundária a partir da concepção wolffiana de direito internacional, mesmo que tenha sido tematizado em outros contextos, como o da própria teologia racional.

latim[14]. É interessante notar que, apesar de Wolff ser conhecido pelo uso de língua alemã para a atividade filosófica, é exatamente em língua latina que ele apresenta sua concepção de direito internacional de modo mais desenvolvido e pontual. Apesar de usar o latim já antes de escrever em alemão[15], Wolff, após sua grande série de livros filosóficos em alemão, retoma posteriormente o latim na escrita filosófica. Deste modo, apesar de Wolff de certo modo esboçar uma discussão sobre direito internacional já em sua *Deutsche Politik*, sem necessariamente chamá-lo como tal, nem apresentar explicitamente uma noção do tipo, ele efetivamente a introduz já nos *Prolegomena* de seu posterior *Jus Gentium*[16].

Também é interessante notar que, mesmo se tivesse abordado de modo propriamente sistemático o direito internacional em língua alemã, possíveis interlocutores poderiam também, eles próprios, ser originários de outros Estados que não da Prússia – de modo que o tema poderia ganhar relevância mesmo nesse contexto. Entretanto, escrevendo em latim, filósofos de outras partes da Europa também poderiam (ou mesmo puderam) ter acesso a seu sistema filosófico – ou seja, filósofos estes de povos diversos de seu próprio, o que por si só já indica também uma oportunidade propícia para abordar um tema como tal[17]. Neste breve estudo, pretendemos traçar

[14] Anterior aos escritos em alemão se encontram escritos variados, dos quais o que possivelmente mais se destaca é sua *Habilitationsschrift*, isto é, sua primeira abordagem de uma "filosofia prática universal".

[15] Um grande exemplo do uso filosófico do latim, da parte de Wolff, é exatamente sua *Habilitationsschrift* (1703).

[16] Optamos por não declinar o termo "*jus*" do título *Jus Gentium* conforme o caso correspondente, tanto porque em português não há o mesmo sistema de casos que em latim, quanto porque, deste modo, mantemos uma uniformidade do título da obra (ainda que Wolff, escrevendo em latim, o decline).

[17] Este é outro ponto importante de se debater a partir da perspectiva do direito internacional, e que parece não ter sido ainda propriamente tratado na literatura secundária. Isto é, o debate sobre uma maior recepção de Wolff pela parte de interlocutores de outros povos europeus não é necessariamente novo, mas parece não estar claro se

comparações entre noções referentes ao direito internacional, tal como tratadas na *Deutsche Politik* e em *Jus Gentium*. Em todo caso, não estamos defendendo aqui uma tese de caráter mais forte, segundo a qual Wolff necessariamente teria direcionado as noções apresentadas na *Politik* à noção de "direito das gentes" propriamente dito, que virá em *Jus Gentium*. Nosso objetivo aqui é mais modesto: usar tal chave de leitura como uma proposta de introdução à temática do direito das gentes em Wolff, e de apresentar algumas considerações sobre o ponto tratado, particularmente à luz do contexto sistemático da filosofia wolffiana[18].

Enquanto disciplina, do "Direito dos Povos" ou "Direito das Gentes" [*Jus Gentium*] pode ser classificado, em certa medida, junto à Política[19] [*Politik*]. De fato, o próprio Wolff parece incluir, como veremos, traços da temática do direito internacional na obra em alemão sobre a política. Segundo Alexander Aichele, Wolff trata indiretamente da disciplina do direito natural – que é a base para o direito das gentes – nos escritos em alemão da *Ethik* e da *Politik* (cf. AICHELE, 2018, p. 270), sem, contudo, propriamente oferecer um escrito dedicado especificamente a ele em alemão. Por outro lado, a série sobre direito de natureza em latim consiste em nada menos que oito tomos. Em certa medida, a temática será tratada em alemão nos *Grundsätze des Natur- und Völckerrechts* (1754), que, porém, como enfatiza Aichele, é uma tradução do correspondente *Institutiones Iuris Naturae et Gentium*[20] (1750) de Wolff, feita por Gottlob Samuel Nicolai – que é uma espécie de "compêndio" do *Jus Naturae* de Wolff (AICHELE, 2018, p. 270). Tanto o escrito em latim quanto

---

o ganho de um tal debate também se apresenta pontualmente no que se refere à concepção de direito internacional, ou se o próprio Wolff tinha em mente tratar de um direito internacional para iniciar um diálogo com interlocutores de outros povos.

[18] Deixamos em aberta a possibilidade de um aprofundamento quanto à recepção da abordagem wolffiana do direito internacional, sobretudo no que concerne sua relação com a filosofia de Kant.

[19] Sobre a disciplina da política em Wolff, ver também BÜSCHING, 2018.

[20] Não trataremos desses textos em específico, mas deixamos aberta a possibilidade para trabalhos futuros.

sua correspondente tradução em alemão são, portanto, obras mais maduras de Wolff, localizadas mesmo após a publicação da sua maior série de escritos em latim.

Para Wolff[21], a política é um dos quatro ramos da filosofia prática, que abrange a ética, a política e a economia – além da filosofia prática universal [*Philosophia Practica Universalis*], que lhe serve de base[22]. Tal filosofia prática universal é definida por Wolff como "a ciência afetiva prática de dirigir as ações livres por regras generalíssimas" (PPU, I, § 3). Podemos dizer que os princípios da própria filosofia prática universal servem de base tanto para a filosofia moral ou ética (cf. Ethica, I, § 9), quanto para o direito natural (cf. Jus Nat., I, § 4; AICHELE, 2018, p. 270). Uma vez que, como veremos, o direito das gentes "não é outro que o direito natural aplicado às gentes" (Jus Gent., § 3), podemos dizer que também ele está condicionado, como o direito natural, à filosofia prática universal. E, por sua vez, os princípios de tal filosofia prática universal também estão condicionados pela própria Metafísica, sendo considerado o caráter central de tal disciplina para o sistema wolffiano. Assim, temos que o lugar exato que a disciplina do direito internacional assume, em meio ao sistema filosófico de Wolff como um todo, é enquanto vinculado ao direito natural, que pressupõe a filosofia prática universal, e, enquanto filosofia prática, está subordinada à Metafísica.

[21] Essa divisão aparece em vários momentos ao longo da filosofia wolffiana. Uma das primeiras ocorrências pode ser encontrada nas *Ratio Praelectionum* (cf. RP, Cap. VII, § 1). Pode ser encontrada também na segunda *Philosophia Practica Universalis* (cf. PPU, I, § 3). Em todo caso, já na *Habilitationsschrift* podem ser encontrados elementos políticos, como, por exemplo, o paralelo entre a noção de obrigação e a relação entre soberano e súdito. Sobre esse ponto, bem como sobre a tensão entre dois momentos das noções de "obrigação", "lei", e afins, ver: SCHWAIGER, 2011, pp. 144-151; e CUNHA, 2015, pp. 99-104.

[22] Sobre a filosofia prática universal e sua importância para o sistema wolffiano, ver também: SCHWAIGER, 2005; e KLEMME, 2020.

3. Direito internacional na *Deutsche Politik*

Em sua série de escritos em alemão, Wolff trata da política após tratar da lógica, da metafísica e da ética. De fato, o título completo da obra que, no final de contas, chamamos "Política Alemã" [*Deutsche Politik*] é "Pensamentos Racionais sobre a Vida Social do Ser Humano e, particularmente, sobre a Comunidade para a Promoção da Felicidade do Gênero Humano" [*Vernünfftige Gedancken von dem gesellschafftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseeligkeit des menschlichen Geschlechtes*]. São "pensamentos racionais", na medida em que estão inseridos no sistema filosófico mais amplo, de cunho fortemente racionalista, que Wolff inicia por propor já desde sua Lógica. E os objetos de tais pensamentos racionais em específico são, de fato, dois: a própria vida dos seres humanos em convivência uns com os outros; e a comunidade na qual estão inseridos.

Observemos mais atentamente as principais definições e noções que Wolff apresenta já no início da obra, a fim de que tenhamos um melhor entendimento de como Wolff considera o âmbito da política em geral. Primeiro, ele define "sociedade" [*Gesellschaft*] como "um contrato de algumas pessoas […] para promover, com forças conjuntas, seu melhor" (DP, § 2). Por sua vez, ele define "bem-estar da sociedade" [*Wohlfahrt der Gesellschafft*] como "o progresso desimpedido na promoção do melhor comum que se pensa de obter por meio de forças conjuntas" (DP, § 3). E, disso, ele também define o "propósito da sociedade" [*Absicht der Gesellschafft*] como a promoção do bem-estar comum; isto é, "a sociedade é um meio para promover o bem-estar comum" (DP, § 4). Ele também apresenta o critério para se determinar se uma sociedade é justa[23] ou injusta [*recht und unrecht*] do seguinte modo: "[...] assim, nenhuma sociedade pode ser justa, que tenha algo como seu propósito que seja contrário à lei da natureza" (DP, § 5).

A Lei da Natureza, à qual Wolff se refere, é especificamente o preceito que obriga os seres humanos a buscar a perfeição, conforme

[23] Sobre a noção wolffiana de justiça, particularmente com relação à DM, ver LANZINI STOBBE, 2018.

apresentado em sua *Deutsche Ethik*: “Faça aquilo que torna a ti e ao teu estado e de outros mais perfeitos: omite, o que o torna mais imperfeito” (DE, § 12); e “Faça aquilo que torna a ti e ao teu estado mais perfeitos, e omite, o que torna a ti e ao teu estado mais imperfeitos” (DE, § 19). Wolff também apresenta a “lei principal de uma sociedade” como: “Faça aquilo que promova o bem-estar da sociedade; omita o que lhe é obstáculo, ou mesmo desvantajoso” (DP, § 11). Estas são, em linhas gerais, as principais noções, a partir das quais Wolff desenvolve sua filosofia política – e estão vinculadas tanto à Metafísica como um todo, na medida em que pressupõe seu próprio sistema, quanto à Ética (no sentido de filosofia prática), uma vez que a lei principal de uma sociedade pode ser entendida como “lei humana”, subordinada à Lei da Natureza (cf. DE, § 18).

Wolff divide sua *Deutsche Politik* em dois principais momentos, de acordo com os objetos propostos pelo título: primeiro, sobre as sociedades dos seres humanos; e segundo, sobre a comunidade. Em todo caso, de toda sua filosofia política, para tratarmos de uma concepção de direito internacional em Wolff precisamos, ao menos na obra em questão, lançar um olhar sobre o sétimo (e último) capítulo da segunda parte – cujo tema é a guerra.

Já de início Wolff enfatiza que os Estados “se comportam [...] como pessoas individuais” (DP, § 497) – isto é, uma vez que um Estado é, ele próprio, “visto como uma pessoa” (DP, § 497), se considerado do ponto de vista de outros Estados. Deste modo, ele prossegue à conclusão de que um Estado, bem como uma pessoa, não pode iniciar uma guerra, nem dar oportunidade [*Gelegenheit*] para tal. Esse é o caso, por uma série de razões concernentes às desvantagens da guerra. De fato, Wolff diz que:

> Porque a paz é o estado da comunidade se nenhum Estado estrangeiro a ofende (§. 880. Mor.); assim, um senhor amante da paz mostra que ele cuida de seus súditos, de modo que não irá infligir dano ou sofrimento algum (§. 824. Mor.). E, portanto, ele mostra, com isso, amor para com seus súditos (§. 449. Met.) (DP, § 497).

Não obstante, ainda há possibilidade de que a guerra seja, em determinadas circunstâncias, permitida [*erlaubt*]. Isto é, particularmente "se eles [outros Estados] causam danos ao seu Estado [do soberano], ou querem causar danos, e não resta nenhum outro meio para desviar-se de tal" (DP, § 498). Este é o caso, na medida em que a liberdade natural autoriza a guerra exatamente quando da impossibilidade de desviar-se dos danos que outro busca infligir. O termo em alemão é "*Schaden*", de modo que poderia ser traduzido tanto como "dano", quanto como "prejuízo". Em todo caso, parece razoável assumir que Wolff esteja apontando para um sentido mais geral (de dano), e não tanto de um sentido que parece mais particular e restrito ao aspecto econômico (como parece ser o caso com prejuízo).

Um primeiro aspecto que podemos identificar acerca da necessidade de uma concepção de direito internacional aqui é encontrado na noção dos "meios para se evitar a guerra" (DP, § 499). Wolff tem em mente que, em um combate entre Estados, há um conflito também entre soberanos. Ao mesmo tempo, ele considera que, em um tal conflito, existe a possibilidade de "represálias" [*Repressalien*]:

> Notadamente, no estado natural, onde não há árbitro que possa decidir a questão, pode-se rechaçar força com igual força (§. 833. Mor.) e, portanto, têm lugar as represálias. Ora, uma vez que os Estados e seus líderes, as potestades, vivem em uma liberdade natural e não possuem árbitro acima deles; assim, também a eles as represálias são permitidas (DP, § 499).

Nesse sentido, Wolff pareceria indicar a *ausência* de um direito internacional que regule propriamente o embate entre Estados – mas esse não é efetivamente o caso. Também não fica estritamente claro se Wolff considera como líderes [*Oberhäupter*] de Estado os líderes locais, como no caso de Estados dentro de Estados, ou se também teria em mente o próprio líder, por exemplo, do Sacro Império como um todo, em um eventual conflito com outra grande potência.

Entretanto, o próprio Wolff reconhece o fraco caráter da possibilidade de represálias como um meio regulador da guerra – ele as classifica como "um meio débil". Isto é, a princípio, em um conflito, os Estados poderiam dissuadir-se da ideia de entrar em guerra exatamente em vista das possíveis represálias que cada lado poderia vir a sofrer com o conflito. De fato, e aqui encontramos o aspecto propriamente dito de um direito internacional, Wolff afirma o seguinte:

> Do mesmo modo, porém, como se pode escolher um árbitro na liberdade natural, que decida a disputa que não pudemos resolver com nosso adversário; assim, também os Estados e as potestades, enquanto pessoas, que vivem na liberdade natural podem escolher outras potestades não partidárias que ajudem a resolver as desavenças que pairam entre eles [...] (DP, § 499).

Assim, temos que exatamente essa possibilidade de que ambas as partes conflitantes escolham outras partes, imparciais, para ajudar na resolução das questões entre Estados parece apresentar o caminho para uma concepção de "direito internacional" como tal – isto é, ainda que Wolff não utilize explicitamente o termo "direito internacional" ou, no caso, "direito das gentes" aqui. Tal noção será desenvolvida apenas anos depois, em *Jus Gentium.*

De fato, ainda na *Deutsche Politik* Wolff aponta que, em vista da possibilidade de recorrer a um árbitro neutro para resolver disputas entre Estados, seria até mesmo injusto [*unrecht*] que se buscasse antes a guerra do que o diálogo por meio de uma tal intermediação (cf. DP, § 499, seção „*Beweis warum nicht gleich zum Kriege zu schreiten*"). Como o próprio Wolff enfatiza (cf. DP, § 499, seção „*Beweis* [...]"), os Estados e seus líderes se comportam como pessoas nesse sentido e, como tais, são *obrigados* [*verbunden*] a escolher tais meios para resolver as disputas, em primeiro lugar, de modo a acarretar menores danos. Wolff define obrigação na *Deutsche Ethik* do seguinte modo: "Obrigar alguém a fazer ou omitir algo não é nada além de conectar nisso um motivo do querer e do não querer" (DE, § 8). No final das contas, esse ponto parece estar

conectado aos direitos para com outros, apresentados já na *Deutsche Ethik*, e que se referem ao modo como devemos tratar outras pessoas. Tais deveres e, deste modo, também o dever dos Estados e seus líderes, estão orientados pela Lei da Natureza que, desde o princípio, obriga à perfeição de nós mesmos e de nossos estados, *bem como* dos *outros* e dos estados dos *outros* (cf. DE, § 12). Ou seja, é do melhor interesse *em geral* que se busque uma solução pacífica para conflitos internacionais – isto é, entre nações, entre Estados – de modo que os soberanos precisam e, com efeito, são *obrigados* à escolha de partes neutras para ajudar na solução de tais conflitos.

Certamente há outros pontos de interesse para a temática de um direito internacional na *Deutsche Politik*, enquanto desdobramentos e maiores detalhes. Porém, para todos os efeitos, aqui buscaremos discutir especificamente seu ponto central: isto é, tanto a *possibilidade* de escolha de partes apartidárias para auxiliar na resolução de questões políticas delicadas que podem levar à guerra, quanto uma própria *obrigação* de que se recorra a esse tipo de ajuda para evitar conflitos, que resultarão em danos. Nesse sentido, podemos dizer que parece haver uma obrigação ao "direito internacional", ainda que Wolff não use o termo propriamente dito. E é interessante ressaltar que a fundamentação para esse tipo de obrigação está, para todos os efeitos, vinculada aos princípios da própria filosofia prática que, por sua vez, está subordinada à Metafísica[24].

4. Direito internacional nos *Prolegomena* de *Jus Gentium*

Aproximadamente 28 anos se passam entre a publicação da *Deutsche Politik* (1721) e a de seu *Jus gentium methodo scientifica pertractata* (1749). Nesse meio-tempo, temos nada menos que a grande controvérsia entre Wolff e os pietistas hallenses, que culmina na expulsão de Wolff da Prússia – à qual retorna apenas anos depois,

[24] Ainda que ressaltemos este ponto aqui, não entraremos em maiores detalhes sobre a relação hierárquica entre filosofia prática e metafísica, que também merece um estudo mais aprofundado por si só.

como comentamos antes. Segundo Michael Albrecht (2018, p. 435), o ano 1740 foi de grande importância para Wolff no retorno para Halle, sobretudo porque a disciplina para a qual foi nomeado professor em Halle, pelo próprio rei prussiano Frederico II, era a disciplina de "Direito de Natureza e das Gentes" [*Natur- und Völkerrecht*]. Nesse sentido, temos que o direito internacional teve também relevância acadêmica para Wolff, apesar de, quando lembrado na academia no contexto atual, em certa medida ser mais vinculado à Metafísica que ao estudo do Direito.

Segundo Gerhard Biller, o *Jus Gentium* é uma das quatro principais publicações da segunda estadia de Wolff em Halle, tendo também um caráter de "pequeno manual para estudantes da ciência do Direito" (BILLER, 2018, p. 20). Considerando que Wolff veio a falecer em 1754, cinco anos após a sua publicação, certamente pode ser considerado um escrito tardio, mas não necessariamente uma revisão, propriamente dita, de posições anteriormente estabelecidas. De fato, nos interessa mostrar aqui que o conceito de direito internacional é também um ponto que Wolff retoma, para desenvolvê-lo em sua filosofia mais madura – mas que segue na mesma direção que já havia sido apontada anteriormente em sua *Politik*.

Como vimos, Wolff não formula uma noção concreta de "direito internacional" em sua *Deutsche Politik*. De fato, podemos dizer que é em *Jus Gentium* que ele apresenta e discute exatamente a noção de direito das gentes, como o próprio nome da obra indica. O filósofo de Breslau não o chama de "direito internacional" como tal, mas sim de "direito das gentes" [*Jus Gentium*] – que Joseph H. Drake opta por traduzir como "direito das nações" [*law of nations*]. Ainda que o termo "*gentium*" possa conter um significado próximo ao de "nação", seu correlato germânico é *Volk*, que poderia ser melhor traduzido como "povo" nesse sentido. Em todo caso, apesar de "direito dos povos" também parecer uma tradução adequada – em alemão, *Völkerrecht*[25] – optamos por traduzi-lo como "direito das

[25] Wolff usa, em alemão, o termo "*Völckerrecht*" em uma obra posterior ao *Jus Gentium*, chamada *Grundsätze des Natur- und Völckerrechts* (1754). Deixamos em aberta, para futuros trabalhos, a

gentes", para nos aproximarmos do termo latino utilizado por Wolff, mas também porque o próprio Wolff utiliza o termo "*populi*" para "povos" (cf. *Jus Gent.*, § 1).

Wolff assim define tal direito:

> Por Direito das Gentes entendemos as ciências do direito que as gentes, ou os povos, usam entre si e das obrigações que correspondem aos mesmos. Sem dúvida, pretendemos ensinar de que modo as gentes, como tais, devem determinar suas ações e, por conseguinte, aquela gente é obrigada tanto a si mesma, quanto a outras gentes, e quais leis das gentes surgem aqui, tanto com respeito a si mesma, quanto com respeito a outras gentes. Os direitos surgem, pois, da obrigação passiva (§. 23. part. 1. Jur. nat.), de modo que, se não há obrigação, também não haveria direito algum (§. 25. part. 1. Jur. nat) (Jus Gent., § 1, grifo nosso).

Wolff define o direito das gentes como ciência, ou mesmo ciências do direito. Nesse sentido, é importante esclarecer o que ele entende tanto por "ciência", quanto por "direito". Na *Metaphysik*, ele define "ciência" [*Wissenschaft*] como "a habilidade de se derivar aqui que se afirma, por meio de conclusões corretas, a partir de fundamentos indubitáveis" (DM, § 361). Em escritos iniciais, como em sua *Habilitationsschrift*, Wolff parte de uma metodologia matemática – o que se evidencia pelo subtítulo "*Mathematica methodo conscripta*". Mas, na série posterior de escritos em latim, na qual está inserido o *Jus Gentium*, ele adota uma metodologia mais voltada à ciência como tal, sendo que seus volumes agora incluem o subtítulo "*methodo scientifica pertractata*/*um*". Nesse sentido, ainda que não iremos focar nesse aspecto metodológico de Wolff mais especificamente – o que demandaria um estudo à parte – é relevante frisar que o "direito das gentes" é entendido como uma *ciência*, que

---

possibilidade de se examinar tal obra no contexto de seu *Jus Gentium*.

permitirá avaliar relações entre diferentes gentes e concluir direitos e obrigações referentes a tais relações.

Sobre "direito", o próprio Wolff faz referência ao seu *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum*. Efetivamente, se trata também de uma obra posterior de Wolff, de fato extensa e de grande relevância para sua filosofia. Podemos dizer que, por ter sido publicado entre 1742 e 1748, seu *Jus Naturae* é imediatamente anterior ao seu *Jus Gentium*. E tem, como o próprio nome indica, por objeto principal o conceito de "direito de natureza" ou "direito natural". O próprio Direito de Natureza[26] [*Jus Naturae*], enquanto disciplina, é definido como: "[a] ciência do direito natural dos seres humanos e das obrigações correspondentes ao mesmo" (Jus Nat., I, § 1).

Wolff define "direito" [*jus*] em sua segunda *Philosophia Practica Universalis* (1738-1739) – que serve de base para seu *Jus Naturae* (1742-1749) (cf. PPU, I, § 6; Jus Nat., I, § 4[27]) e *Jus Gentium* – como "a faculdade de fazer aquilo que é moralmente possível, e de não fazer aquilo que é moralmente impossível" (PPU, I, § 156). Por sua vez, ele define "direito de Natureza" [*Jus naturae*] ou "natural" [*naturale*] como "aquele direito que compete à força da lei natural dos seres humanos" (PPU, I, § 160). Ou seja, o direito propriamente dito é uma faculdade, e está ligado à filosofia prática; ao mesmo tempo, o direito natural vai além, e está ligado à Lei da Natureza.

Não entraremos no mérito da discussão sobre a mudança de sentido entre as abordagens dos conceitos de "lei" e "Lei da Natureza" – a saber, que parece haver uma distinção significativa sobre seu significado na *Habilitationschrift* e depois nos escritos

[26] Sobre o Direito de Natureza de Wolff, ver também: AICHELE, 2018.

[27] De fato, o próprio Wolff inclui uma referência, em *Jus Naturae*, à passagem da *Philosophia Practica Universalis*. É interessante notar que isso acontece em vários momentos ao longo de sua obra filosófica, o que serve também para indicar coesão interna entre os diversos ramos de seu sistema.

posteriores em latim (e eventualmente também em alemão)[28]. Em todo caso, para entendermos o que Wolff considera por "Lei da Natureza", precisamos considerar sua abordagem posterior, principalmente na segunda *Philosophia Practica Universalis* e em *Jus Naturae.*

Na *Philosophia Practica Universalis*, ele apresenta tanto uma definição de "lei", quanto nos mostra o que é a "lei natural": (1) "Lei é chamada a regra, de acordo com a qual somos obrigados a determinar nossas ações" (PPU, I, § 131); (2) "Lei Natural é aquela que reconhece a razão suficiente na mesma essência e, mesmo, natureza humana e das coisas. É chamada também de Lei da Natureza" (PPU, I, § 135); e (3) "A Lei Natural nos obriga a executar ações que por si tendem à nossa perfeição e à perfeição de nossos estados, e nos obriga a omitir ações que por si tendem à nossa imperfeição e à imperfeição de nossos estados" (PPU, I, § 152). Ou seja, se consideramos o que Wolff entende por direito, precisamos também ter em mente que tal direito está em estrita relação com o conceito de lei; e essa lei, enquanto Lei de Natureza, está inserida no contexto maior da metafísica de Wolff – sendo que a Lei de Natureza nos obriga à busca da perfeição. Isso não será diferente no direito das gentes, uma vez que esse também é entendido no contexto sistemático da filosofia de Wolff. Exatamente nesse contexto é que entendemos a afirmação de Wolff de que "[c]hamamos de Direito necessário das Gentes aquilo que consiste no Direito de Natureza aplicado às gentes" (Jus Gent., § 4).

Também devemos notar que o conceito de Lei de Natureza está essencialmente vinculado aos conceitos de "obrigação" [*obligatio*] e "obrigação natural" [*obligatio naturalis*], que Wolff define dos seguintes modos: (1) "A necessidade do agir ou não agir moral é chamada de obrigação passiva. Por outro lado, a conexão do motivo com a ação, seja positiva, ou privativa, é chamada obrigação ativa" (PPU, I, § 118); e (2) "A obrigação natural é aquela que tem a razão suficiente na mesma essência e, mesmo, natureza do ser humano e das coisas" (PPU, I, § 129).

[28] Sobre esse ponto, como dissemos em nota anterior, ver: SCHWAIGER, 2011, pp. 144-151; e CUNHA, 2015, pp. 99-104.

Do mesmo modo como a filosofia prática considera os indivíduos com relação ao agir moral, por assim dizer, também o Direito das Gentes trata as gentes: "As gentes são consideradas enquanto pessoas singulares livres que vivem no estado natural" (Jus Gent., § 2). Assim, temos que "as gentes também não usam, originalmente, outro direito além do natural, consequentemente o Direito das Gentes, originalmente, não é outro que o direito natural aplicado às gentes" (Jus Gent., § 3). Ou seja, o Direito das Gentes está inserido no contexto do Direito Natural, que, por sua vez, está – por assim dizer – subordinado à Filosofia Prática Universal. Deste modo, também para ele vale a Lei de Natureza, e, de fato, no sentido de que a busca da perfeição deve ser garantida:

> [...] [o fim] da sociedade natural, por outro lado, consequentemente daquele que a mesma natureza institui entre os homens (§. 142. part. 7. Jur. nat.), é o auxílio mútuo ao aperfeiçoar de si e do seu estado (§. 144. part. 7. Jur. nat.); o fim da sociedade, também, o qual a natureza institui entre todas as gentes, é o auxílio mútuo ao aperfeiçoar de si e do seu estado, consequentemente, promover o bem comum pelo conjunto dos homens (§. 141. part. 8. Jus. nat.) (Jus Gent., § 8).

Também nesse sentido temos que: "A mesma natureza institui a sociedade entre todas as gentes e as obriga a cultivar a sociedade" (Jus Gent., § 7). E isso, no final das contas, também está relacionado com a busca pela perfeição dos indivíduos que formam tal sociedade – bem como com a preservação da própria sociedade, para tal finalidade.

Especificamente como uma solução para empasses entre as gentes, Wolff oferece a noção de um "Estado máximo"[29] [*Civitas*

[29] Queiroz trata também o conceito de "*civitas maxima*", particularmente no contexto de Wolff junto a outros pensadores do direito internacional de sua época (cf. QUEIROZ, 2018, pp. 160-161), indicando também os estudos de Casella (2015), e outros. Sobre o conceito de "*civitas maxima*", ver também: ONUF, 1994.

maxima]: "O Estado no qual as gentes são entendidas como tendo se unido, e do qual as mesmas são membros, ou cidadãos, é chamado de Estado máximo"[30]. Podemos dizer que a inclusão de tal noção pode ser interpretada como o passo adiante que Wolff dá com relação à sua abordagem na *Deutsche Politik*, que vimos na seção anterior. De fato, Wolff afirma que: "Todas as gentes são entendidas como tendo se unido no Estado, cujos membros singulares são gentes singulares, ou Estados particulares"[31]. Deste modo, temos uma distinção entre gentes e Estados. Wolff afirma ainda que o Estado máximo possui suas próprias leis (cf. Jus Gent., § 11), e que pode obrigar as gentes (cf. Jus Gent., § 13) – e isso devido ao fato que o que vincula gentes individuais ao Estado máximo é justamente a promoção do bem comum (cf. Jus Gent., § 12). E tal bem comum, como vimos, está relacionado à perfeição (cf. Jus Gent., § 8).

Para Wolff, a "forma de governo" [*forma Reip.*] do Estado máximo seria democrática: "O Estado máximo é um certo estado popular" (Jus Gent., § 19). De fato, Wolff não usa explicitamente o termo *democracia*, ao contrário da tradução de Joseph H. Drake[32]. Entretanto, podemos dizer que a ideia que é, afinal, inferida se encontra exatamente nesse sentido. Wolff mesmo afirma que:

O estado popular é a forma mais natural de república, a qual se inicia com o mesmo Estado, e não é modificada, senão de fato, em outra forma, o que não [se] pode conceber, deveras, no Estado máximo. Por isso, ao Estado máximo não convém outra forma além do estado popular (Jus Gent., § 19).

---

[30] Jus Gent., § 10: "*Civitas, in quam Gentes coivisse intelliguntur, & cujus ipsae sunt membra, seu cives, vocatur Civitas maxima*". Optamos por traduzir "*coivisse*" a partir da tradução em inglês: "*are understood to have combined*" (WOLFF, 2017, p. 18).

[31] Jus Gent., § 9: "*Gentes omnes in civitatem coivisse intelliguntur, cujus singular membra sunt singulae gentes, seu civitates particulares*". Novamente, traduzimos "*coivisse*" pela interpretação da tradução em inglês: "*to have come together*" (WOLFF, 2017, p. 17).

[32] WOLFF, 2017, p. 23: "*The supreme state is a kind of democratic form of government*". No original: "*Civitas maxima status quidam popularis est*" (Jus Gent., § 19).

Uma importante noção a ser considerada quanto à democracia é, certamente, a da maioria. Para Wolff, as gentes possuem direitos e obrigações iguais entre si:

> Uma vez que, pela natureza, todas as gentes são iguais (§. 16.), por outro lado, iguais também são os homens no sentido moral, dos quais igualmente são os mesmos direitos e obrigações (§. 78. part. 1. Jur. nat.); pela natureza, também, igualmente são os mesmos os direitos e as mesmas obrigações de todas as gentes (Jus Gent., § 17).

Nesse sentido, as vontades das gentes particulares devem ser respeitadas (cf. Jus Gent., § 20). Entretanto, como parece impossível que as vontades de todas as gentes sejam levadas em consideração, o critério a ser delimitado é o de "se, seguindo a liderança da natureza, usarem de reta razão" (Jus Gent., § 20). Devemos ressaltar aqui a importância da noção de razão para a noção wolffiana de direito das gentes, que, no final das contas, remete à sua importância para a filosofia de Wolff como um todo. Desse uso da razão temos também a figura de um líder [*Rector*] do Estado máximo, "que, ao seguir a liderança da natureza, define, pelo uso reto da razão, o que as gentes devem entre si tomar por direito, ainda que não [se] sirva do direito natural das gentes para tudo, nem dele, no todo, se afaste" (Jus Gent., § 21). Ou seja, embora a forma de governo ideal para o direito das gentes, segundo Wolff, seja a democrática, ainda assim ele considera um líder para auxiliar na manutenção da razão como base para tais discussões entre as gentes.

Em resumo, essa é uma breve reconstrução das principais noções da concepção de direito das gentes que Wolff oferece nos *Prolegomena* de seu *Jus Gentium*. Como o presente trabalho se propõe a apresentar uma introdução à temática que seja interior à filosofia sistemática wolffiana, é interessante que mostremos um pouco em que medida a abordagem de Wolff na obra posterior do *Jus Gentium* se relaciona, ou pode estar relacionada, à *Deutsche Politik* que tratamos em seção anterior.

5. Considerações sobre a relação entre a *Deutsche Politik* e os *Prolegomena* ao *Jus Gentium*

Como já dissemos de passagem, pode-se dizer que a noção de um "direito das gentes", e especialmente de um "Estado máximo" parecem servir como passos seguintes à tematização feita por Wolff na *Politik*. Ali, vimos que o propósito de uma sociedade era a busca e conservação do bem comum dos indivíduos que a compõem (cf. DP, §§ 2-5, 11). No final das contas, tal objetivo trata da busca individual pela perfeição, mas também pela perfeição dos outros. No âmbito mais elementar da política, por assim dizer, temos exatamente a possibilidade de que seres humanos se juntem para promover o bem-comum, que é a perfeição uns dos outros. Um âmbito acima, temos os Estados, que se comportam como cidadãos no estado de natureza (cf. DP, § 449). Nesse sentido, há grande possibilidade de conflito entre Estados – para o qual as represálias seriam um meio regulador da guerra. Porque as represálias são um meio débil para tanto, surge a possibilidade também de um arbítrio neutro para resolver desavenças entre Estados (cf. DP, § 449).

Nos *Prolegomena* ao *Jus Gentium*, Wolff parece retomar o ponto exatamente de onde havia parado na *Politik*. Isto é, o arbítrio neutro – que na *Politik* seria mais representado por um terceiro Estado – é agora tomado de um modo mais sistematizado. Talvez possamos dizer que uma grande diferença é que, ao que parece, os Estados – ou as gentes, dado que Wolff traça uma distinção entre ambos – em *Jus Gentium* são considerados em um contexto mais ordenado do que apenas um estado de natureza, ainda que Wolff diga algo que pareça o contrário (cf. Jus Gent., § 2). Isto é, as gentes se assemelham a indivíduos no estado de natureza, mas isso não significa que em tal estado não haja direito – muito pelo contrário. Ali rege o direito natural[33] – por conta da razão –, do qual o direito das gentes é uma instância, por assim dizer. Ou seja, mesmo aí há direitos e obrigações de cada gente, e esses estão pautados no próprio

[33] Queiroz também assinala a convivência das nações (no caso, das gentes) em um estado de natureza, de modo que ainda ali a lei estaria vinculando, que é propriamente o ponto de Wolff (cf. QUEIROZ, 2018, p. 161).

contexto do direito natural de Wolff. Deste modo, também nesse âmbito de um direito internacional – ainda que Wolff não o chame assim – temos a preocupação com o bem-comum e a perfeição de todos (cf. Jus Gent., § 8), que é uma medida racional pela qual o direito das gentes é considerado (cf. Jus Gent., § 14). Nesse sentido, temos o Estado máximo (Jus Gent., § 10), que cuida para garantir que os direitos e obrigações – iguais a cada gente – sejam respeitados e cumpridas, respectivamente. Assim, parece haver uma continuidade geral entre as abordagens de Wolff da *Deutsche Politik* ao *Jus Gentium*. Em todo caso, deixamos em aberta a possibilidade de investigação mais aprofundada sobre tal relação, e nos limitamos aqui a oferecer uma breve introdução à temática apresentada.

Conclusão

Neste trabalho, nos propusemos a oferecer uma introdução ao tratamento feito por Wolff de uma concepção de direito internacional – que, no final das contas, ele ainda chama de "direito das gentes". Nesse sentido, tratamos do contexto histórico no qual Wolff está inserido (primeira seção), e apresentamos brevemente o sistema filosófico do filósofo nascido em Breslau, mas tornado famoso sobretudo em Halle (segunda seção), particularmente com o intuito de situar ali o âmbito de um direito internacional. Deste modo, como a obra filosófica de Wolff se divide, como divisão mais geral, principalmente em dois momentos, tratamos de possíveis traços iniciais de uma concepção de direito internacional na obra escrita em alemão, a *Deutsche Politik* (terceira seção); e nos *Prolegomena* à obra em latim, na qual Wolff mais explicitamente apresenta sua noção de direito das gentes, a saber, *Jus Gentium* (quarta seção). Como vimos, parece haver uma certa continuidade entre ambas as abordagens (quinta seção) – ainda que não tenhamos argumentado mais substancialmente nessa direção e com mais detalhes esse ponto, limitando-nos a um tratamento mais introdutório da temática.

Referências

ACCIOLY, Hildebrando; DO NASCIMENTO E SILVA, G. E.; CASELLA, Paulo Borba. Manual de Direito Internacional Público. 24. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.

AICHELE, Alexander. Naturrecht. In: THEIS, Robert; AICHELE, Alexander (Hrsg.). *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer VS, 2018, p. 269-290.

ALBRECHT, Michael. Wolff an den deutschsprachigen Universitäten. In: THEIS, Robert; AICHELE, Alexander (Hrsg.). *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer VS, 2018, p. 427-465.

BILLER, Gerhard. Biographie und Bibliographie. In: THEIS, Robert; AICHELE, Alexander (Hrsg.). *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer VS, 2018, p. 5-31.

BRANT, Leonardo Nemer Caldeira. *Curso de Direito Internacional. Volume I. Teoria Geral do Direito Internacional Público.* 1. ed. Belo Horizonte: O Lutador, 2020. Disponível em: <https://www.kas.de/pt/web/brasilien/einzeltitel/-/content/curso-de-direito-internacional> Acesso em: 05 fev. 2021.

BÜSCHING, Annika. Politik. In: THEIS, Robert; AICHELE, Alexander (Hrsg.). *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer VS, 2018, p. 315-333.

CABRAL, Gustavo César Machado. *Direito natural e iluminismo no Direito português do final do Antigo Regime*. 2011. 223f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/12612/1/2011_dis_gcmcabral.pdf> Acesso em: 05 fev. 2021.

CASELLA, Paulo Borba. *Direito Internacional no tempo clássico*. São Paulo: Atlas, 2015.

CASELLA, P. B. Perspectivas da integração europeia. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, [S. l.], v. 109, p. 25-74, 2014. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/89225. Acesso em: 16 fev. 2021.

CAVALLAR, Georg. The Law of Nations in the Age of Enlightenment: Moral and Legal Principles. In: BYRD, B. Sharon;

HRUSCHKA, Joachim; JOERDEN, Jan C. (Hrsg.). *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics. Vol. 12, Themenschwerpunkt: Zur Entwicklungsgeschichte moralischer Grund-Sätze in der Philosophie der Aufklärung / The Development of Moral First Principles in the Philosophy of the Enlightenment*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 2004, p. 213-229.

CIAFARDONE, Raffaele. Introduzione. In: WOLFF, Christian. *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca.* Testo tedesco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Raffaele Ciafardone. Milano: R.C.S. Libri S.p.A., 2003, p. VII-XLII (Bompiani Il Pensiero Occidentale).

CUNHA, Bruno. Wolff e Kant sobre Obrigação e Lei Natural: A Rejeição do Voluntarismo Teológico na Moral. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 3, p. 99-116, Set./Dez., 2015.

DE SOUSA, G. P. O Direito Das Gentes Como Discurso: O Tráfico Internacional De Escravos Sob A Luz Do Saber Jurídico (1839-1850). *Prim@ Facie*, v. 19, n. 41, p. 195-226, 7 ago. 2020.

LANZINI STOBBE, Emanuel. É possível uma teoria da justiça baseada na noção wolffiana de perfeição?. In: NETO, Alberto Paulo; FAGGION, Andrea; FELDHAUS, Charles; DUTRA, Delamar José Volpato (Org.). *Temas em Teorias da Justiça II*. 1ª ed. Guarapuava: Apolodoro, 2018, p. 65-77.

KERTSCHER, Hans-Joachim. *„Erbrachte Licht und Ordnung in die Welt". Christian Wolff – eine Biographie.* Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag, 2018.

KLEMME, Heiner. „daß mich Gott der Universität gewiedmet hätte". Christian Wolff und die Erfindung der allgemeinen praktischen Philosophie. In: *Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung*. Hrsg. von Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung. Berlin, Boston: De Gruyter Verlag, 2020.

ONUF, Nicholas Greenwood. Civitas Maxima: Wolff, Vattel and the Fate of Republicanism. *The American Journal of International Law*, Vol. 88, No. 2 (Apr., 1994), p. 280-303.

QUEIROZ, Arthur Gustavo Saboya de. A contribuição dos pensadores jusnaturalistas para a formação do Direito Internacional. In: BACK, Charloth et al. *Globalização e direito internacional*. Rio de Janeiro: Ágora21, 2018, p. 147-165.

SCHAYAN, Janet; GIEHLE, Dr. Sabine (redação). *Perfil da Alemanha*. Concepção e direção de redação: Peter Hintereder. Coordenação do projeto: Andreas Fiebiger. Tradução: Maria José de Almeida-Müller. Editor: Societäts-Verlag, Frankfurt do Meno, em colaboração com o Ministério das Relações Exteriores, Berlim. Spangenberg: Werbedruck GmbH Horst Schreckhase, 2005.

SCHNEEWIND, J. B. *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SCHWAIGER, Clemens. *Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelles Portät. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzbook Verlag e.K., 2011.

SCHWAIGER, Clemens. Christian Wolffs ‚Philosophia practica universalis'. Zu ursprünglichem Gehalt und späterer Gestalt einer neuen Grundlagendisziplin. In: MADONNA, Luigi Cataldi (Hrsg.). *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs*. Gedenkband für Hans Werner Arndt. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 2005, p. 219–233.

SCHWAIGER, Clemens. „Wolffs Vollkommenheitsbegriff im Kreuzfeuer pietistischer Kritik". In: BARON, Konstanze; SOBOTH, Christian. *Perfektionismus und Perfektibilität. Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Pietismus und Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018, p. 53-74.

WOLFF, Christian. *Gesammelte Werke*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1962.

WOLFF, Christian. *Jus Gentium methodo scientifica pertractatum, in quo Jus Gentium naturale ab eo, quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur.* Halae Magdeburgicae: Officina Libraria Rengeriana, MDCCXLIX.

WOLFF, Christian. *Jus Naturae methodo scientifica pertractatum. Pars prima, in qua obligationes et jura connata ex ipsa hominis essentia atque natura a priori demonstranstur et totius philosophiae moralis omnisque juri reliqui fundamenta solida jaciuntur.* Francofurti & Lipsiae: Officina Libraria Rengeriana, MDCCXL.

WOLFF, Christian. *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca.* Testo tedesco a fronte. Introduzione,

traduzione, note e apparati a cura di Raffaele Ciafardone. Milano: R.C.S. Libri S.p.A., 2003 (Bompiani Il Pensiero Occidentale).
WOLFF, Christian. *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata. Pars prima, in qua agitur de intellectu et facultatibus ceteris cognoscendi in misterium ejus perficiendis, atque virtutibus intellectualibus.* Halae Magdeburgicae: Officina Libraria Rengeriana, MDCCL.
WOLFF, Christian. *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*. Lipsiae, MDCCIII.
WOLFF, Christian. *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata, pars prior, theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium, principia, a priori demonstrantur.* Francofurti & Lipsiae: Officina Libraria Rengeriana, MDCCXXXVIII.
WOLFF, Christian. *Ratio Praelectionum Wolfianarum in Mathesin et Philosophiam Universam*. Halae Magdeb.: Officina Rengeriana, MDCCXIIX.
WOLFF, Christian. *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method.* Translated by Joseph H. Drake. Translation revised by Thomas Ahnert. Edited and with an Introduction by Thomas Ahnert. Knud Haakonssen, General Editor. Carmel, IN: Liberty Fund, 2017 (Natural Law and Enlightenment Classics).
WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen, Zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Neue Auflage. Halle im Magdeburgischen: Rengerische Buchhandlung, 1752.
WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedancken Von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. Neue Auflage hin und wieder vermehret. Halle im Magdeburgischen: Rengerische Buchhandlung, 1747.
WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedancken Von dem gesellschafftlichen Leben der Menschen Und insonderheit Dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseeligkeit des menschlichen Geschlechtes*. Die sechste Auflage. Franckfurt und Leipzig: Rengerische Buchhandlung, 1747.

A CONCEPÇÃO DA DIGNIDADE COMO *STATUS*

Henrique Franco Morita[1]

Introdução

A dignidade humana é um tema cada vez mais recorrente e relevante para as discussões envolvendo direitos humanos, especialmente no âmbito de sua justificação político-jurídica. Indefinição e controvérsia giram em torno do significado dessa expressão, donde exsurgem os mais diversos aparatos conceituais para dar conta da extensão e posição dos direitos humanos, bem como de quais reivindicações estão legitimadas pelo recurso à terminologia da dignidade.

Duas estratégias podem ser diferenciadas como as mais recorrentes nesse debate: tratar-se a dignidade humana como um princípio moral fundador do sistema de direitos humanos, portanto, como um valor intrínseco; ou tratá-la como uma terminologia sobre o *status* dos seres humanos, sua classificação comparativa. No centro desta controvérsia pode-se identificar o pensamento kantiano, ora interpretado da primeira maneira (visão hegemônica entre os comentadores), ora da segunda (visão minoritária).

Esta pesquisa concentrar-se-á nos argumentos que defendem a dignidade humana como um *status*, mostrando também que a interpretação do pensamento de Immanuel Kant (1724 – 1804) reflete esta dificuldade de se compreender o sentido da dignidade. Para tanto, utiliza-se os trabalhos sobre o tema de dois autores contemporâneos: os filósofos Jeremy Waldron e Oliver Sensen. Busca-se, assim, explorar as semelhanças e as diferenças entre os argumentos desses dois intérpretes da dignidade, traçando um paralelo entre os autores que não é evidente, posto que não dialogam diretamente.

Há aqui uma busca conceitual que perpassa o pano de fundo de toda essa discussão e que se resume na pergunta "o que é a

[1] Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Email: henriquemorita@outlook.com.

dignidade?". Esta pergunta não recebe uma resposta explícita em nenhum dos institutos legais que servem de base para os direitos humanos. Nestes – fala-se aqui, por exemplo, da Carta das Nações Unidas (1945) e da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) –, a dignidade é sempre reivindicada, mas não detalhada: é, portanto, algo muito importante e central na sustentação dos direitos humanos, mas também um tanto quanto vago e genérico.

Diga-se, ainda, que é compreensível que a dignidade componha parte central do debate político-jurídico hodierno, tendo em vista o fato de que os direitos humanos e a ordem internacional abrangente, da qual eles dependem, são um construto recente na história da humanidade, tendo se tornado esfera de disputa política aguda. A referência à dignidade como um *status*, explorada neste trabalho, não procura desarticular os direitos humanos, mas sim aprofundar a compreensão sobre as suas raízes e lançar luz sobre as suas potencialidades.

1. Especificidade da dignidade

Jeremy Waldron, em suas *Tanner Lectures on Human Values* (2009), busca compreender qual o sentido do uso do termo "dignidade" quando se discute direitos humanos, já que esse termo deve possuir uma identidade e uma singularidade que o constituem e que o fazem insubstituível por outro termo abrangente qualquer. A nebulosidade do conceito, por si só, não significa que ele seja inútil ou dispersivo, tal como não o são os conceitos de "liberdade", "autonomia", "igualdade", dentre outros, que sofrem de um semelhante grau de abstração.

A especificidade da dignidade requer, portanto, alguma etimologia para se compreender o seu significado formativo. O termo advém da *dignitas* romana, cuja aplicação se dava na forma de um *status* social que o detentor possuía e que denotava seus poderes políticos. Esse *status* concedia ao seu possuidor uma imagem social com determinados atributos, que abrangia direitos e deveres. Essa imagem concedia ao possuidor um lugar elevado na hierarquia política e social, demandando deferência.

Contemporaneamente o significado da dignidade, ao menos do ponto de vista dos documentos que encetam essa terminologia

quando regulam direitos humanos, possui uma conotação mais aparentemente valorativa (fala-se aqui do século XX). Assim, esse entendimento procura correlacionar o fato de os seres humanos possuírem direitos tidos como universais e inalienáveis com a alegação de que advém de um valor intrínseco e absoluto comum à espécie, chamado dignidade humana.

Pode-se ver um exemplo dessa alegação no Pacto Internacional Sobre Direitos Civis e Políticos, de 1966, promulgado no Brasil em 1992. Este pacto proclama em seu preâmbulo "o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis", sendo que tal reconhecimento "constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo". Assim sendo, pode-se interpretar que o sentido da dignidade contenha uma visão moral-valorativa.

Nesse ponto é que Waldron discorda e procura reconciliar o significado clássico do termo dignidade – *status* político e social de reverência – com o seu uso contemporâneo – valor intrínseco inalienável. O autor esclarece que a fundamentação dos direitos humanos nos documentos de direito internacional, tal como o exemplo mencionado acima, expressa-se enquanto fundamentação jurídica, tendo a dignidade o papel de base legal; mas não necessariamente expressa-se como um recurso a um valor moral:

Não necessariamente. O pacto nos dá o *fundamento jurídico* [*legal ground*] dos direitos estabelecidos no corpo de seu texto, mas trata-se de uma outra questão se isto é supostamente a representação legal de uma concepção moral. Talvez toda ideia legal tenha algum tipo de fundamento mora [*moral underpinning*], mas seria um erro pensar que o fundamento moral tem de ter a mesma forma ou conteúdo que o fundamento jurídico.[2] (WALDRON, 2009, p. 214).

Percebe-se a importância da separação entre *moral underpinning* e *legal ground*, que se poderia traduzir como a diferença entre uma *sustentação moral* e uma *base legal*. Com isso quer-se expressar a possibilidade de que um determinado direito seja estabelecido com vistas a um fim moral diferente do que o texto legal expressa. O exemplo dado é o da adoção da democracia em Atenas,

[2] As traduções utilizadas foram todas feitas diretamente do original pelo autor do texto.

que pressupunha uma série de direitos de igualdade política, sem que o valor moral da igualdade fosse ele próprio algo que compusesse a visão de mundo dos gregos.

Isso quer dizer que o fato de se recorrer à dignidade como base dos direitos humanos não é automaticamente o suficiente para que se reconheça nisso uma fundamentação moral. Pode ser que o uso da palavra dignidade expresse uma outra coisa, que não uma relação de superioridade moral. Por certo, tem-se uma relação de superioridade. Como dito anteriormente, a dignidade tem algo de muito relevante e central para os direitos humanos, em que pese a vagueza de sua compreensão.

O fato é que a dignidade, embora esteja colocada como centro rígido dos direitos humanos, pode representar algo que está fora da esfera do direito, mas não necessariamente tratar-se-á de algo colocado dentro da esfera da moral, ou de um princípio moral fundante: em específico, um valor intrínseco chamado dignidade. Na perspectiva moral, os direitos aparecem como meios para a realização do valor moral, que é o fim. Mas se se tomar a dignidade como *status* tem-se a noção de abrangência: ou seja, certos direitos estão abrangidos por aquele determinado *status* e são reivindicáveis.

A ideia de *status* é um conceito de tipo jurídico. O *status* legal de alguém pode ser rebaixado conforme, por exemplo, perca certos direitos por conta de sentença criminal condenatória. A dignidade é uma concepção desde sempre relacionada a um alto *status*, a uma reunião significativa de atributos nobres, que demandam autoridade e deferência, bem como uma espécie de comportamento e atitude que não pode ser degradada, que exige respeito:

> Uma boa descrição da dignidade humana a explicará como um *status* muito geral. Mas também irá gerar um relato sobre ela como um atributo nobre e um relato da importância da proibição de tratamento humilhante e degradante. É o que tento fazer com uma descrição da dignidade como um status de alto escalão, comparável a uma graduação de nobreza – apenas um atributo atribuído agora a cada pessoa humana, igualmente, sem discriminação: dignidade

> como nobreza para o homem comum (WALDRON, 2009, p. 216).

A interpretação da dignidade como um *status* compreende que este conceito foi contemporaneamente tornado mais abrangente do que no seu uso original, mas que não deixa de significar que um certo comportamento muito elevado merece um certo tratamento eivado de distinção e reverência. A dignidade aparece como a nobreza do ser humano comum.

Segundo Waldron, coisas que possuem valor devem ser promovidas e maximizadas, enquanto, por outro lado, coisas que possuem *status* devem ser respeitadas e reverenciadas na pessoa de quem as possui. Um trecho do artigo *Persona*, de Clarice Lispector, escrito em 1968 para sua coluna no Jornal do Brasil, parece servir de exemplo do uso mais clássico da dignidade (sem, no entanto, mencionar a palavra dignidade):

> Vou falar da palavra pessoa, que *persona* lembra. Acho que aprendi o que vou contar com meu pai. Quando elogiavam demais alguém, ele resumia sóbrio e calmo: é, ele é uma pessoa. Até hoje digo, como se fosse o máximo que se pode dizer de alguém que venceu numa luta, e digo com o coração orgulhoso de pertencer à humanidade: ele, ele é um homem. Obrigada por ter desde cedo me ensinado a distinguir entre os que realmente nascem, vivem e morrem, daqueles que, como gente, não são pessoas. (LISPECTOR, 1999, p. 80).

O grande divisor de águas, que teria dobrado a rota que a dignidade fazia desde a Antiguidade, impondo a ela um novo sentido na modernidade, seria Kant. A interpretação mais consagrada de sua filosofia moral tendeu a compreender o uso do termo *Würde* (dignidade) como um valor intrínseco que os seres humanos possuem e que serve de justificação para a sua filosofia moral. Assim sendo, ter-se-ia que o dever de respeito para com os demais seres humanos advém da dignidade que lhes é inerente. Passa-se, em seguida, a uma breve análise da interpretação minoritária da dignidade em Kant, como um *status*.

2. Kant e o paradigma tradicional da dignidade

Em sua obra interpretativa da moral kantiana, o filósofo Oliver Sensen propõe uma nova perspectiva de justificação do dever de respeito aos seres humanos, exposto por Kant de maneira mais evidente na fórmula da humanidade do imperativo categórico. A obra, intitulada *Kant on Human Dignity* (2011), auxilia a dar coesão às distintas abordagens que aparecem especialmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Doutrina da Virtude* (1797), no que tange às formulações do imperativo categórico e do dever de respeito, bem como o uso do termo dignidade.

Sensen distingue entre o que chama de "paradigma tradicional da dignidade" e o "paradigma contemporâneo da dignidade" (2011, pp. 147 – 161). Para Sensen, o paradigma kantiano é o tradicional, embora o filósofo prussiano seja recorrentemente tido como fundamentador do paradigma contemporâneo. A exposição da noção de dignidade que Oliver Sensen qualifica como "tradicional" escora-se principalmente no uso da dignidade pelo filósofo romano Marco Túlio Cícero, retirado de seu livro *De officiis*, dentre outros autores como Pico della Mirandola e Leão, o Grande.

Antes de explorar mais detidamente as ideias de Cícero, que conformam o paradigma tradicional da dignidade, é importante conhecer uma distinção que Oliver Sensen utiliza para compreender melhor esse paradigma. Para o autor, o paradigma tradicional é composto de dois momentos, conformando-se como uma espécie de conceito binário, que possui dois níveis.

O primeiro nível da abordagem tradicional seria aquele relativo à constituição racional superior do ser humano em relação aos demais seres da natureza, entregues às inclinações. O segundo nível trata de um dever que o ser humano tem de realizar completamente e maximizar a sua dignidade apresentada no primeiro nível, ou seja, sua obrigação moral de estar à altura de sua elevação constitutiva (SENSEN, 2011, p. 161).

Esses dois níveis são identificáveis em Cícero, embora o filósofo romano não os trate de forma setorizada. O primeiro nível aparece na diferenciação que o pensador romano faz do homem para

com os animais, especialmente no capítulo XXX, parágrafos 105 e 106, do primeiro livro de *De Officiis*:

> É pertinente a toda investigação do dever ter em mira o quanto *a natureza do homem ultrapassa a dos animais domésticos e das feras*. Nada sentem os animais a não ser o prazer, para o qual são arrastados com o máximo ímpeto; *o espírito do homem, ao contrário, é nutrido pelo aprendizado e o pensamento* [...]. Disso se depreende que o prazer do corpo não condiz suficientemente com *a superioridade do ser humano*, melhor sendo desdenhá-lo e repeli-lo. [...] *Se quisermos saber o que é a dignidade e a excelência na natureza*, entendamos que é torpe ceder à luxúria e viver no luxo e languidez - e que *é honesto viver com parcimônia, continência, austeridade e frugalidade*. (CÍCERO, 2009, p. 52 – 53, grifo nosso).

Nesse fragmento aparece o primeiro nível da dignidade: constitui-se o ser humano, em relação aos animais, como portadores de uma superioridade por sua condição racional. Dignidade significa elevação e superioridade do humano sobre os demais seres. Esta leitura é meramente descritiva de uma característica humana, uma espécie de *status* classificatório. Num segundo momento, logo à frente, no parágrafo 107, aparece o segundo nível da dignidade, já relacionada ao dever de estar à altura dessa constituição humana racional:

> Compreendamos ainda que a natureza nos atribuiu duas personagens. Uma delas nos é comum a todos, pois todos somos partícipes da razão e da superioridade em relação aos animais, *da qual provêm o honesto e o decoroso e que nos leva a estudar o método de conhecer o dever*. A outra é atribuída pessoalmente a cada um de nós. (CÍCERO, 2009, p. 53, grifo nosso).

Aparece aqui a derivação de um dever, ínsito ao fato de se ser dotado de uma racionalidade que resulta em superioridade na hierarquia da natureza. Assim, Cícero acaba demonstrando um dever que retira de um fundamento teleológico, qual seja: a natureza rendeu aos humanos uma racionalidade que deve ser privilegiada, em oposição aos impulsos e prazeres que, por sua vez, devem ser evitados[3].

De modo geral, portanto, o paradigma tradicional está expresso no entendimento da dignidade, num primeiro momento, como expressão da superioridade dos seres humanos por conta de sua razão livre e, num segundo momento, como expressão de um dever de realização plena das potencialidades dessa razão humana, esse *status* constitutivo e elevador. Importa, na sequência, desenvolver diferenças específicas entre os paradigmas tradicional e contemporâneo.

2.1 Diferenças entre o paradigma tradicional e o contemporâneo

Oliver Sensen trabalha as diferenças essenciais entre o que ele compreende como um paradigma tradicional e contemporâneo, partindo das quatro características da dignidade tradicional, que são: 1) não ser concebida como um valor metafísico intrínseco, mas

[3] Para Oliver Sensen: "Este é um exemplo claro do padrão tradicional de pensamento. Diz-se que os seres humanos são elevados acima dos animais em virtude de possuírem razão. Porque alguém é elevado acima dos animais, não deve se comportar como os animais, mas viver uma vida de razão. A derivação do dever feita por Cícero do fato de que alguém possui razão é implicitamente baseada em uma premissa teleológica: a natureza deu a razão a alguém e este alguém deve agir de acordo com a natureza. Portanto, a superioridade ou elevação dos seres humanos sobre os animais é, a princípio, apenas uma descrição factual: os seres humanos possuem a capacidade de raciocinar, enquanto os animais não. É apenas ao se acrescentar uma outra premissa que esse fato gera uma obrigação (mesmo que Cícero não as tenha introduzido como duas premissas separadas, elas são logicamente distinguíveis)." (SENSEN, 2009, p. 156).

descritivo; 2) possuir dois níveis; 3) não basear, por si mesma, direitos; 4) ser essencialmente relativa a deveres para consigo mesmo[4].

Quanto ao primeiro item, trata-se de uma diferença essencial em relação ao paradigma contemporâneo, já que a noção de dignidade tradicional faz um juízo apenas descritivo de uma característica atribuída ao ser humano, que não tem por si uma sustentação moral valorativa. Essa noção está associada à utilização aristocrática do termo *dignitas* na Roma antiga, que tinha como finalidade descrever a superioridade política dos governantes:

[4] Num artigo recente do ano de 2015 (*Kant on Human Dignity Reconsidered*) o autor absorve a crítica de Stefano Bacin a respeito da última premissa, para admitir que nem sempre os pensadores que adotam o paradigma tradicional da dignidade referem-se a ela da mesma forma, no que as características são reformuladas conforme o que segue: "O que o exemplo de Pufendorf mostra é que minha classificação das diferenças do paradigma contemporâneo e tradicional da dignidade deve ser modificada em dois aspectos. A dignidade ainda é (1) uma elevação, (2) que tem dois estágios, (3) e a dignidade está ligada aos deveres, mas (4) nem sempre está ligada a um dever para consigo mesmo. O que as visões tradicionais de dignidade têm em comum, me parece, é que os deveres não se baseiam num valor do outro. No entanto, diferentes autores usam diferentes premissas normativas. Deve-se viver de acordo com a natureza (Cícero), imitar Deus (Leão, o Grande), viver de acordo com sua posição na cadeia do ser (Pico della Mirandola) ou seguir o comando de Deus (Pufendorf). No livro, mencionei diferentes premissas (cf. KoHD, 155-161), mas passei a dizer que todas se referem a um dever para consigo mesmo. No entanto, um dever para com Deus não é um dever para consigo mesmo. Este aspecto – e aqui também concordo com Bacin – é a maneira especial de Kant de fundamentar os requisitos morais. Na conta de Kant, até mesmo a exigência de respeitar os outros deriva da própria lei moral interna (cf. MS, AA 06: 417.24-418.03). Esta forma kantiana especial de obrigação fundamental é a autonomia da razão, ou a visão de que os requisitos morais se originam na própria razão." (SENSEN, 2015, p. 127).

> Enquanto na concepção aristocrática um ser humano tem um *status* elevado sobre os outros – sem referência a uma propriedade metafísica distinta –, Cícero tomou a concepção de *dignitas* e a universalizou, aplicando-a ao *status* de todos os seres humanos dentro da natureza – novamente sem invocar uma propriedade de valor metafísico distinta. No padrão tradicional de pensamento, os seres humanos são elevados sobre o resto da natureza em virtude de terem certas capacidades, como razão e liberdade. (SENSEN, 2011, p. 162).

Sobre o segundo ponto, a dignidade aparece no paradigma tradicional como um conceito binário, enquanto, para Sensen, o paradigma contemporâneo é baseado num valor que se possui ou não. Num primeiro momento, conforme o paradigma tradicional, todos os seres humanos possuem constitutiva e descritivamente essa dignidade, mas ela pode ser desperdiçada. Essa dignidade inicial deve ser aperfeiçoada, ou seja, o passo seguinte após a constatação de que os seres humanos tem um *status* superior no seio da natureza, é a constituição de um dever, uma responsabilidade de portar essa condição:

> Nesse sentido, todos têm uma dignidade inicial por possuírem certas capacidades (por exemplo, razão, liberdade). Mas somente se fizermos um uso adequado de nossas capacidades é que realizamos plenamente a nossa dignidade inicial. No paradigma tradicional, existem, portanto, dois estágios de elevação, ambos referidos com a utilização do termo 'dignidade'. (SENSEN, 2011, p. 163).

Nessa esteira chega-se ao terceiro item, referente à compreensão de que a dignidade tradicional não sustenta primariamente direitos, mas sim deveres. Nisso difere da dignidade contemporânea que, como visto nos diplomas legais referidos a ela, conecta de maneira direta os direitos como decorrentes da dignidade

intrínseca de todo ser humano. Há, por exemplo, em Cícero, o dever de estar à altura de sua liberdade e racionalidade. Se o paradigma tradicional puder embasar direitos humanos isso se dará nesse segundo momento, de acordo com um princípio que é colocado por sobre a condição humana:

> No padrão contemporâneo de pensamento, os direitos humanos baseiam-se numa propriedade (valor) inerente aos seres humanos. Pode-se reivindicar direitos ao apontar seu valor próprio absoluto. [...]. No paradigma tradicional, portanto, não é a dignidade como uma distinção elevada que fundamenta os direitos, mas a premissa normativa posterior que é usada para derivar quaisquer deveres, e. g., para realizar plenamente sua dignidade inicial (SENSEN, 2011, p. 163).

O quarto e último traço do paradigma tradicional, que o diferencia em relação ao contemporâneo, trata-se da ideia de aperfeiçoamento de si mesmo. O foco tradicional não está na construção de deveres para com os outros, mas sim deveres para consigo mesmo, a noção de que se deve realizar plenamente a dignidade inicial com que se é dotado naturalmente.

Diferentemente do paradigma contemporâneo, que tem esteio no valor intrínseco dos seres humanos em geral, na visão tradicional dá-se destaque a um privilégio ou capacidade que o ser humano possui e que deve ser aperfeiçoada:

> A principal preocupação [...] é como alguém deve se aperfeiçoar, não como se deve tratar os outros. Em suma, no paradigma tradicional, é a própria realização da dignidade ou da perfeição que é a principal preocupação. (SENSEN, 2011, p. 164).

Para Kant esse é o entendimento que acompanha e dá completude à autonomia do ser racional, já que aparece como fim da sua natureza moral o cumprimento do dever:

> Não é de admirar, pois, se lançarmos um olhar retrospectivo sobre todos os esforços jamais empreendidos até agora para achar o princípio da moralidade, que eles tivessem de fracassar em sua totalidade. Via-se o homem ligado a leis por seu dever, mas não passava pela cabeça de ninguém que ele estaria submetido apenas à sua legislação própria, embora universal, e que ele só estaria *obrigado a agir em conformidade com sua vontade própria, mas legislando universalmente, segundo o seu fim natural*. (KANT, 2009, p. 257, Ak 432) (Grifo nosso).

Sensen afirma, portanto, que, à parte as passagens em que Kant se refere à dignidade num sentido meramente aristocrático (como o *status* superior do governante em relação aos governados), o filósofo de Königsberg estaria sempre inserido neste paradigma tradicional. Não há, sob esta interpretação, nenhum valor intrínseco metafísico dos seres humanos, sendo que o que possui valor em si mesmo não é o ser humano, mas sim a legislação moral, pois ela é, por assim dizer, a pedra de toque da autonomia:

> Afirmo que – deixando de lado passagens em que Kant usa a concepção aristocrática de dignidade – seu uso de 'dignidade' sempre se conforma com o paradigma tradicional da dignidade. As 41 passagens em que Kant fala sobre a dignidade de todos os seres humanos referem-se à primeira etapa da concepção tradicional, i. e., uma capacidade que eleva os seres humanos sobre o resto da natureza. As 31 vezes em que Kant se refere à dignidade em relação à moralidade, ele enfatiza o dever de fazer um certo uso da liberdade, i. e., para realizar sua dignidade plenamente (SENSEN, 2011, p. 180).

Em suma, para Oliver Sensen, os usos que Kant faz da dignidade demonstram que a sua visão deste conceito pertence a uma longa tradição que via nos seres humanos uma posição especial de

grandeza, e que esta posição especial implicava numa série de comportamentos que deviam ser observados para prestigiar sua racionalidade em detrimento de sua animalidade. Assim sendo, Kant estaria divorciado do conceito de dignidade tal como se utiliza hodiernamente (na caracterização que Sensen faz de como se entende a dignidade hoje em dia): de que as pessoas já nascem dotadas de uma série de direitos por serem dignas, ou seja, possuírem um valor absoluto intrínseco.

2.2 Os usos da dignidade por Kant

Neste trabalho não há espaço para tratar de todas as ocorrências do texto kantiano que são tidas como declarações do valor intrínseco dos seres humanos. Entretanto, o próprio Jeremy Waldron não chega a um veredito definitivo sobre qual dos paradigmas Kant sustenta, pois percebe que na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* parece haver um entendimento essencialista e moral da dignidade, enquanto na *Doutrina da Virtude*, parece haver um uso da dignidade como expressão de um *status* elevado no reino da natureza, que os agentes morais possuem.

A passagem utilizada por Waldron para abordar a *Fundamentação* é a célebre discussão sobre preço relativo e dignidade, que se expressa na seguinte passagem:

> No reino dos fins tudo tem ou bem um *preço* ou bem uma *dignidade*. O que tem preço, em seu lugar também se pode por outra coisa, enquanto *equivalente*; mas o que se eleva acima de todo preço, não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade.
> [...]; mas o que constitui a condição sob a qual apenas algo pode ser um fim em si não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, *dignidade*. Ora, a moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo: porque só através dela é possível ser um membro legislante no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a

> humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é a única coisa que tem dignidade. (KANT, 2009, p. 265, Ak 234 – 235).

Uma pessoa pode ter valor, portanto, porque possui dignidade. Essa dignidade, para Waldron, é mais do que a *dignitas*, sendo algo que o termo *Würde* expõe com maior complexidade do que a sua tradução por "dignidade". Segundo Jeremy Waldron, a dignidade corresponde a um *status*, enquanto a *Würde* corresponde a um valor. Dirá ele que uma pessoa pode ter um determinado *status* porque possui um certo valor, mas as duas coisas não se confundem.

Esta interpretação tenta diferenciar *Würde* (valor) de dignidade (*status*). Ou seja, estaria Kant inaugurando uma nova tradição para a expressão dignidade: a partir de agora ela seria algo que expressa um valor intrínseco dos seres humanos, que os eleva acima de qualquer preço, dotando-os de um direito de serem respeitados. Mas, como já dito, o próprio autor reconhece que o uso da dignidade em Kant não é assim tão simples.

Em seguida menciona o tratamento dado pelo filósofo prussiano para o tema do servilismo, contido na obra *Metafísica dos Costumes*, mais especialmente na segunda parte, a *Doutrina da Virtude*. Neste ponto Kant inicia discute a diferença entre o ser humano tomado como mero animal e o ser humano tomado como agente moral, e parece caracterizar a grandeza desse agente moral, uma certa noção de *status* que pressupõe um certo portar-se à altura:

> No sistema da natureza, o homem (*homo phaenomenon, animal rationale*) é um ser de escassa importância e tem com os restantes animais, enquanto produtos da terra, um valor comum (*pretium vulgare*). [...]. Somente o homem, considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, está acima de todo o preço; pois que, como tal (como *homo noumenon*) [...] possui uma dignidade (um valor intrínseco absoluto) [...]. [...] o seu escasso valor como animal humano não pode causar prejuízo à consciência da sua dignidade como homem racional, e, atendendo a esta

> última, não deve renunciar à auto-estima moral, isto é, não deve procurar alcançar o seu fim, que é em si mesmo um dever, rebaixando-se de um modo servil (*animo servili*), como se buscasse um favor, não devendo renunciar à sua dignidade, mas sim sempre com a consciência do caráter sublime da sua disposição moral [...]. (KANT, 2011, pp. 366 – 368, Ak 434 – 435).

Jeremy Waldron vê aqui um outro exercício do conceito de dignidade, que mais se assemelha à visão de *status* que ele sustenta. Essa visão tem como características um certo portar-se, uma garantia das capacidades. O autor argumenta que não há nenhuma razão aparente de qual seria o benefício de se utilizar o termo dignidade caso se quisesse falar de valor absoluto ou intrínseco. Poder-se-ia simplesmente dizer "o valor absoluto", ou "o valor intrínseco". Falar sobre a dignidade, tal como o primeiro tópico desta pesquisa expôs, tem de ter uma especificidade.

3. Transvaloração

O debate sobre a dignidade parece, então, chegar a um ponto em que um significado antigo e um moderno estão colocados em confronto. Esta saída talvez não seja a mais adequada. De fato, a dignidade parece conservar características do seu uso mais tradicional, o que lhe dá especificidade. Mas também, por outro lado, esse conceito absorveu algo das lutas históricas por igualdade. É nessa chave que a interpretação de Waldron parece ganhar força, uma vez que Sensen estabelece uma divisão bem rígida entre os paradigmas que ele separa em tradicional e contemporâneo.

Waldron está ciente de uma aparente contradição entre a visão da dignidade como um *status* elevado, por um lado, e a ideia dos direitos humanos, de que não há hierarquia entre os seres humanos. Porém, esclarece o autor, que está "relutante em deixar o assunto por aí. Eu suspeito que este senso de classificação de 'dignidade' oferece algo mais para uma teoria igualitária de direitos do que aparenta" (WALDRON, 2009, p. 226).

O autor chama atenção, entretanto, para o fato de que a dignidade associada à humanidade e, portanto, formulada na conjunção "dignidade humana", pode refletir uma superioridade, mas não de certo grupo de seres humanos sobre outro grupo. É esta uma dignidade ampliada a toda a humanidade, e que parece reunir a determinação greco-romanas de *status* com a concepção judaico-cristã de valor igual da vida humana. Para Waldron o que se deve perceber entre essas duas perspectivas é a ocorrência de uma transvaloração.

Esse entendimento da dignidade como um *status* ou categoria elevada já contém em si uma ideia de igualdade, já que, no seu uso tradicional, entre os integrantes de uma determinada categoria não há que se falar em hierarquia, mas sim em igualdade. Essa igualdade, por sua vez, parece ter sido realocada. É o que Waldron menciona a respeito da poesia romântica do século XVIII tardio, em que uma inversão é realizada e a dignidade verdadeira passa a ser atribuída ao homem comum, ao povo:

> Mencionei uma certa transvalorização de valores que parecia ocorrer na poesia romântica do final do século XVIII. Começa-se com uma ideia de dignidade associada à alta posição de alguns humanos (em comparação com outros) e, em seguida, inverte-se essa ordem irônica ou provocativa para afirmar que a alta posição de alguns é superficial ou falsa, e que é o homem humilde ou as virtudes ordinárias da humanidade que gozam de verdadeira dignidade. (WALDRON, 2009, p. 228).

Waldron percebe um movimento histórico gradual de transvaloração da dignidade, em que ela deixa de ser privilégio de alguns e passa a descrever a alta estima do homem comum: "uma mudança radical na forma como a 'dignidade' é usada, permitindo que se torne um conceito-chave de direitos universais (em oposição a privilégios especiais) [...]" (WALDRON, 2009, p. 229). A partir disso o autor sustentará uma mutualidade entre a ideia de dignidade e de igualdade, posto que se complementam e ajudam a compreender o significado de uma e de outra.

A hipótese construída por Jeremy Waldron pode ser resumida com a ideia de que a moderna concepção de dignidade é resultado de um processo histórico de incorporação da igualdade, uma equalização da ideia de superioridade e *status*. A partir da modernidade, o autor argumenta, ter-se-ia estabelecido para todos os seres humanos um destino e uma concepção voltadas à grandeza e altivez da nobreza humana, o que impõe mútuo respeito como uma obrigação:

> Mas as proibições modernas de tratamento degradante são voltadas especificamente para o soldado comum, o detido comum, preocupado com sua dignidade de maneiras que seriam inconcebíveis no passado para qualquer pessoa, exceto oficiais e cavalheiros. […]. Sem dúvida, existem alguns privilégios aristocráticos que não podem ser universalizados, não podem ser estendidos a todos os homens e mulheres. […]. E os cidadãos às vezes reclamam que seus votos não têm significado, e os filósofos os apoiam nessa reclamação. Mas a hipótese da dignidade nos lembra que, embora seja compartilhado com milhões de outras pessoas, esse voto não é pouca coisa. Também pode ser entendido de uma maneira mais significativa, como o direito de cada pessoa, como parte de sua dignidade enquanto par (um igual) no reino, de ser consultada em assuntos públicos. […] (WALDRON, 2009, p. 231).

Por compreender a dignidade como um *status* elevado que os seres humanos possuem, Waldron faz uma análise extensa da legislação sobre direitos humanos, para mostrar que nela está compreendida a ideia de uma posição de elevação, nos moldes aristocráticos, mas sem hierarquias. Algumas características podem ser sumarizadas: a proibição de tratamento degradante, a salvaguarda contra insultos e discursos de ódio, a proibição da discriminação de indivíduos e, de forma menos direta, a própria ideia de auto-legislação, que é ínsita aos sistemas de *rule of law*.

Complementam essas ideias a noção de audiências e argumentações, que estão pressupostas nos devidos processos legais, em que as partes são chamadas a pronunciarem-se, dar sua versão dos fatos e argumentar sua interpretação das leis. Essas ideias, um tanto óbvias contemporaneamente, são, em verdade, conquistas históricas bastante delimitadas, pois elevaram a posição de cidadania da humanidade em sua totalidade. Para Waldron, portanto, a própria estrutura jurídica do sistema político hodierno, em que prevalecem as regras de direito, pressupõe a atribuição de um certo *status* aos seres humanos.

Ou seja, é parte da nossa noção de direito contemporânea a constituição genérica de um único *status* sistematicamente. Esse *status* dota todos os seres humanos, indistintamente, ao menos do ponto de vista normativo (por certo que não do ponto de vista sociológico) de um mesmo lugar de fala ideal:

> [...] evoluindo para um *status* mais ou menos universal – uma dignidade jurídica mais ou menos universal – que dá a todos o direito a algo como o tratamento perante a lei que antes era confinado a indivíduos de *status* elevado. (SENSEN, 2009, p. 241).

Uma última distinção apresentada pelo autor parece útil ao esclarecimento da questão do processo histórico de constituição do *status* atual da dignidade. Há que se fazer uma divisão entre o que Waldron chama de *condition-status* e *sortal-status*. A atribuição de *condition-status* dá aos indivíduos um certo *status* por categorias contingentes, condições em que se encontram mas que podem deixar de se encontrar, como quando alguém se enquadra no *status* da infância. No caso das *sortal-status* tem-se uma atribuição que se conecta a um suposto ser do indivíduo, como no caso da escravidão, em que há algo de substantivo e essencial que coloca esse *status* atrelado ao indivíduo ("a ideia por trás do *sortal-status* é que existem diferentes tipos de pessoas" (WALDRON, 2009, p. 243)).

Para o autor é justamente esta última forma de atribuição de *status* que o processo histórico de desenvolvimento do princípio da dignidade humana passou a negar, mas não o primeiro tipo de *status*.

Destarte, os seres humanos se diferenciam na medida de certas condições contingentes, mas não de uma certa ideia de essência, pois são *a priori* tomados como iguais, no sentido do seu *status* de dignidade. Esse *status*, agora universalizado, não deixa de lado a ideia constitutiva de uma elevação, de um alto grau de importância e deferência, restando todos os componentes de grandeza que a sua tradição estabelecia.

Considerações finais

Sem almejar esgotar o tema da dignidade, este trabalho buscou compreender algumas nuances da sua relação com um *status* no sentido tradicional da sua concepção histórica. Este processo aparece de maneira bastante clara na interpretação de Oliver Sensen, pois o autor faz uma separação bastante rígida entre dois tipos distintos de paradigma da dignidade: o contemporâneo e o tradicional.

Certo é que o faz para reinterpretar o pensamento moral de Kant, ligando-o às raízes político-sociais da *dignitas* romana. Sem adentrar no mérito do acerto ou não da interpretação do pensamento kantiano oferecida por Sensen, o trabalho investigou de maneira mais detida a suspeita levantada por Jeremy Waldron de que se poderia tratar a separação entre a dignidade dos antigos e dos modernos de uma maneira menos estanque. Waldron mostra que o conceito de dignidade, tomado enquanto *status* permanece ainda hoje presente, tendo sofrido as influências de um processo histórico de entronização da igualdade como mote fundante dos direitos humanos. A relação entre o *status* nobre da dignidade com os direitos humanos e a cadeia de proteção internacional da sua integridade reside exatamente no advento de uma visão estendida da grandeza e superioridade de um grupo sobre outro, agora abrangendo toda a categoria dos seres humanos.

Neste sentido, é possível concluir que o estudo profundo de Oliver Sensen acerca de todos os usos feitos por Kant do termo dignidade aposta, como premissa, numa separação bastante profunda entre dois paradigmas da dignidade, que talvez não seja procedente. É possível argumentar, levando-se em conta o pensamento de Jeremy

Waldron, que a dignidade contemporaneamente não possui o caráter de um valor moral intrínseco e absoluto dos seres humanos e não está assim tão separada da visão tradicional esposada por Sensen.

Referências

BRASIL. Decreto nº 592, de 06 de julho de 1992. Atos Internacionais. *Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos*. Promulgação. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução, introdução e notas: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial / Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. 2ª ed. Tradução, apresentação e notas: José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

LISPECTOR, Clarice. Persona. In_____. *A Descoberta do Mundo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1999.

SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Berlim: De Gruyter, 2011.

SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity reconsidered - A reply to my critics*. Kant-Studien. Volume 106, Issue 1, Pages 68–77. Berlim: De Gruyter, 2015.

WALDRON, Jeremy. *Dignity, rank and rights – The tanner lectures on human values*. Delivered at University of California, Berkeley, April 21 – 23, 2009. Disponível em: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/w/Waldron_09.pdf

FRANCISCO DE VITORIA E A MODERNIDADE HISPÂNICA: O DEBATE SOBRE A JUSTIÇA PARA OS POVOS INDÍGENAS NA GÊNESE DO DIREITO INTERNACIONAL

Adriana Biller Aparicio[1]

Introdução

O direito internacional moderno tem sua gênese estabelecida pelos internacionalistas a partir dos tratados que culminaram na Paz de Westfália (1648), que colocou fim às guerras religiosas na Europa e estabeleceu a igualdade formal entre Estados. Apesar da unanimidade, o olhar mais crítico à construção da disciplina leva à reflexão sobre o momento inaugural da modernidade, que foi a Conquista da América e a "descoberta" de toda uma nova porção territorial, que causaria uma revolução na forma de pensar a relação entre os povos.

A discussão política e jurídica sobre como gerir o novo território e os povos ali encontrados ocorreu no momento de transição do direito medieval para o direito moderno, sendo que para isto foram utilizados argumentos medievais, como a "guerra justa" e conceitos modernos como "soberania".

[1] Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGD/UFSC). Mestre em Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento pela Universidade Pablo de Olavide de Sevilha (UPO). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGD/UFSC). Bacharel em Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Fundadora do Grupo de Pesquisa em Antropologia Jurídica (GPAJU/UFSC). Membro dos grupos de pesquisa Observatório de Justiça Ecológica (OJE/USFC) e Desafios do Estado Moderno no Século XXI (UEM). Orientadora Jurídica do Núcleo Maria da Penha da Universidade Estadual de Maringá (NUMAPE/UEM). Leciona Direito Internacional Público no Curso de Direito da Universidade Estadual de Maringá (UEM) E-mail: adrianainvestiga@gmail.com

O trabalho abordará o pensamento do teólogo-jurista espanhol Francisco de Vitoria considerado ao lado do holandês Hugo Grócio, um dos pais do direito internacional. Será localizado seu pensamento na Primeira Modernidade Hispânica, como denominou Enrique Dussel, e mais especificamente, na Escola de Salamanca, centro da produção intelectual do período, onde se davam as discussões teóricas sobre a justiça para os povos indígenas recém-descobertos.

A pesquisa busca a analisar o pensamento de Francisco de Vitoria a partir do debate sobre a justiça para os povos indígenas como propulsor do direito internacional moderno; legitimando a presença espanhola na América, seja com argumentos próprios da Idade Média, seja sob uma nova racionalidade moderna.

Para tanto, em primeiro lugar, será apresentada a configuração das relações entre as nações no período de transição da Idade Média para a Idade Moderna, com a superação da hegemonia exercida pela Igreja Católica e do sistema de vassalagem rumo aos particularismos de Estado.

Em seguida, será abordado o pensamento jurídico hispânico da Primeira Modernidade desenvolvido na Escola de Salamanca, centro da Segunda Escolástica, que foi espaço de construção teórica de conceitos do direito moderno, tendo como um dos maiores expoentes o teólogo-jurista Francisco de Vitoria.

Após, será apresentado o pensamento do teólogo-jurista salmantino, tomando por fonte a sua Conferência denominada *Sobre los índios*, fruto de aulas lecionadas na Universidade de Salamanca entre 1538-1539.

Desta forma, busca-se contribuir com os debates em direito internacional e teoria da justiça a partir do fenômeno central na formação da modernidade que foi a Conquista da América e os direitos dos povos indígenas.

1. Relações internacionais na Idade Média e a formação do Estado Moderno

Com o objetivo de situar historicamente o pensamento de Francisco de Vitoria e sua contribuição para a construção de

conceitos próprios da modernidade[2] faz-se necessário abordar as relações de poder estabelecidas ao longo da Idade Média.

A coroação de Carlos Magno pelo Papa Leão III no ano de 800, representou a continuidade simbólica do Império Romano (WECKMANN,1993, p. 29) e estabeleceu a dualidade de poder do Papado e do Império, que entraram em constante correlação de forças durante a Idade Média.

Apesar do insucesso do restabelecimento de um império por Carlos Magno, retomado em 962 com a coroação do rei da Oto I da Germânia, consolidou-se a concepção da *Respublica Christiana* simbolizando a unidade da cristandade ocidental que, de acordo com Truyol e Serra (1998, p.32, tradução minha):

> Em uma palavra, a *Respublica Christiana* de que falam as fontes da época era um corpo social hierarquizado, mas não unitário, uma *communitas communitatum* sob a direção mais ou menos efetiva do Papa e do Imperador.

A ideia de império universal, ancorado na dualidade de poder da Igreja e Império, não afrontava o sistema feudal, uma vez que a necessidade de proteção e a dependência não era motivo de humilhação, de acordo com Weckmann (1993, p. 29, tradução minha):

> […] esta concepção de mundo como unidade e aceitação – ao menos em teoria – de uma só autoridade imperial para todo o orbe, é factível no seio de uma sociedade que, como a europeia da

[2] Utiliza-se o termo "modernidade" e "moderno" no sentido apresentado por Antônio Carlos Wolkmer (2006, p.106) servindo tanto para definir um fluxo histórico de tempo, como o fenômeno cultural que implica em certas características vivenciadas pela sociedade consistente em processos de racionalização em vários aspectos da vida. Trata-se aqui dos valores político-jurídicos e das nascentes instituições modernas no período entre século XIV e XVI.

> Baixa Idade Média, desconhecia ou dava pouca importância ao espírito nacionalista.

O mundo medieval ocidental foi marcado pela unidade em torno da cristandade, pela descentralização e hierarquia do poder político, estando ausentes conceitos de fronteira, territórios, estado ou soberania nacional. Conforme Crossman (1965, p.25, tradução minha) em sua *Biografia do Estado Moderno*: "[…] durante séculos a Igreja Católica deu à Europa Ocidental uma cultura comum que todos os reis e senhores aceitaram".

A visão teocêntrica e hierárquica do mundo sofreu modificação no campo das ideias com a recuperação das obras de Aristóteles no século XI e XII[3]. A sua principal influência, no que diz respeito à teoria do Estado, foi a recuperação de seu sentido clássico, isto é, o Estado como uma comunidade completa em si mesmo e, ainda, localizou a soberania a partir da sociedade (WECKMANN,1993, p. 161).

Foi no século XIII que surgiram na França os primeiros particularismos de Estado que questionavam a universalidade do poder do Império, destacando-se o pensamento de Juan de París e Pierre Dubois. A Igreja perdeu muito de sua força e Felipe, o Belo, passou, ainda neste século, a não reconhecer outro poder superior ao seu.

Porém, a tendência de secularização do Estado definiu-se com maior clareza na primeira metade do século XIV. A obra *Defensor Pacis* Marsílio de Padua revolucionou o pensamento político medieval ao atacar a primazia de uma lei natural sobre as instituições terrenas, para quem a justificação da lei estava no próprio Estado.

Wolkmer (2005) aponta que neste período iniciou-se a dissolução de instituições até então hegemônicas como a Igreja

[3] De acordo com Lima Lopes (2009, p. 12-134) a filosofia teve um enorme impulso neste período com a recuperação das obras de Aristóteles, havendo uma íntima conexão entre política e a jurisprudência afirmando que "[...] tudo o que hoje chamamos político tendia a ser considerado em termos jurídicos pelos medievais".

Romana, aumentando-se o poder real com o surgimento das monarquias nacionais e o com o reformismo filosófico.

Se a Alta Idade Média é marcada pela pouca contribuição para a cultura jurídica, nos séculos XII ao XV deu-se a superação de tudo o que existiu antes (LIMA LOPES, 2011, p. 49). Nas Universidades medievais foi gestada a recuperação da cultura clássica bem como foi estabelecido o método jurídico por excelência, o método escolástico. De acordo com Lima Lopes (2011, p. 119), "[...] os juristas deram sua contribuição na vitória do Estado racionalizado".

A reforma protestante contribuiu de forma fundamental para o fim do sistema de poderes universais da Idade Média. De acordo com Weckmann (1993) a ideia de cristandade foi que deu sustento à Igreja e ao Império, sendo que até que não se rompesse com este dualismo, o pensamento seguia sendo medieval.

O movimento protestante encontrou seu aliado maior na figura do príncipe, tomando a Europa protestante por princípio de que os súditos deveriam seguir a religião do rei, e a religião passou a ser negócio do Estado. Conforme aponta Truyol y Serra (1998, p. 49), com a implantação da Reforma não mais se reconheceu ao papado autoridade que ensejasse uma coesão superior comum.

A modernidade abriu-se, portanto, com dois eventos fundamentais: a Reforma Protestante, que trouxe o fim da hegemonia da Igreja Católica na Europa e a Conquista da América, que gerou para os juristas o debate sobre a liberdade natural dos povos indígenas (LIMA LOPES, 2011, p. 159).

O poder desenvolveu seus marcos geográficos, surgindo a ideia de soberania associada à território. Os povos que antes se viam unidos pela religião, passaram a ver suas particularidades, a religião foi perdendo sua supremacia, e o Direito fundaria o Estado Moderno.

Wolkmer (2001, p. 25-26) explica que a modernidade implicou em uma série de transformações; a saber: no campo econômico, a transição da economia agrária e senhorial para a sistematização do comércio; político, a consolidação dos Estados nacionais; social, a ascensão da burguesia; cultural, o advento de novos valores individuais, e por fim; jurídico, a centralização do poder político e o rompimento do pluralismo medieval. Foi sob este novo paradigma que Francisco de Vitoria tratou teorizar sobre a

justiça para os povos indígenas, negando o poder temporal do Papa sobre todo o universo, mas reconhecendo direitos naturais de sociabilidade humana.

2. Modernidade hispânica e o direito internacional

A construção teórica dos direitos indígenas tem início na discussão sobre a legitimidade da incorporação da América pelos reinos ibéricos, num contexto de transição do pensamento jurídico medieval para o moderno, no qual se destacam a finalidade mercantil das conquistas, sua inspiração religiosa e a centralização do poder no Estado soberano.

A condição jurídica e política dos indígenas e a validade da apropriação de seus territórios foi debatida entre os teólogos-juristas da Escolástica Espanhola, que se desenvolveu na Península Ibérica e representou a "[...] intermediação e a passagem do Direito natural teológico para a doutrina do jusnaturalismo racionalista" (WOLKMER, 2006, p.124).

Em dissertação de Mestrado (APARICIO, 2008) foi possível constatar que a construção teórica sobre os povos indígenas no século XVI foi influenciada por dois aspectos fundamentais do período: a finalidade mercantil e as ideias de universalização da fé cristã.

Neste sentido, o conceito medieval de "guerra justa" desenvolvido por Santo Agostinho e utilizado como fundamento para as guerras contra os infiéis na Idade Média era ainda tomado como princípio válido para a universalização da fé cristã, que justificaria a possibilidade de escravização e expropriação das terras indígenas.

Nas palavras de Höffner (1986, p. 317): "[...] não é mister perder muito tempo em provar que os escolásticos espanhóis do século XVI não viam contradição fundamental entre guerra e cristianismo".

A defesa dos direitos indígenas no período é desenvolvida dentro da ambiguidade destes valores e pode ser melhor compreendida a partir do "mito da modernidade" apresentado por Dussel (1993, p.7-8), pelo qual a irracionalidade da violência da

guerra ou submissão dos povos é apregoada em função de um ato racional, a emancipação dos gentios.

Dussel (1993) apresenta dois conteúdos semânticos para a modernidade: em sentido positivo, é definida como proposta de emancipação, com base no esforço da razão. No seu sentido "mítico" a modernidade seria a justificativa da prática irracional da violência. Na medida em que os povos indígenas se opõem ao processo civilizatório, a violência contra eles é "justificável", transformando as vítimas em culpados.

Dussel (2000, p. 60, grifos meus) aponta que a discussão sobre a legitimidade da ocupação da América empreendida pela Primeira Modernidade Hispânica tem importância central, pois estes teólogos-juristas foram os primeiros a debater os direitos dos povos dentro de novo sistema-mundo de dominação:

> A primeira modernidade hispânica, renascentista e humanista produziu uma reflexão teórica ou filosófica da maior importância, que passou despercebida para a chamada 'filosofia moderna' (que só é a filosofia da segunda modernidade).[...] Por isso, a partir dos 'recursos' teóricos que se tinha (a filosofia escolástica muçulmano-cristã e renascentista humanista) a questão ético-filosófica central foi a seguinte: **Que direito tem o europeu de ocupar, dominar e 'gerir' as culturas recentemente descobertas, militarmente conquistadas e que estão sendo colonizadas?**

O pensamento jurídico desenvolvido na Escola de Salamanca[4], centro da denominada Segunda Escolástica ou

[4] De acordo com Lima Lopes (2011, p. 164) a Escola de Salamanca é precursora do jusnaturalismo moderno, muito embora esteja ligada à escolástica medieval. O ensino jurídico na Baixa Idade Média é marcado pelo método da escolástica, pelo qual os textos são dotados de autoridade, sendo a discussão o meio para se conhecer a verdade, que está no todo e não na parte. Conforme aponta Lima Lopes (2011, p. 15): "[..] o direito medieval subordina-se a um enfoque filosófico-

Escolástica Tardia, constituiu-se em espaço de construção teórica de muitos conceitos do direito moderno, sendo apontada por Dussel (2000, p. 52) como responsável pela Primeira Modernidade. Dussel (2000) assim a destaca por ter sido ela a inaugurar os debates sobre o primeiro sistema de dominação mundial, fazendo com que os teólogos-juristas fossem os primeiros a questionar – pela primeira e pela última vez – a legitimidade desta dominação, diferenciando-a da Segunda Modernidade; centro-europeia, que surge na segunda metade do século XVII e que busca apagar as influencias ibéricas na formação do pensamento moderno.

É importante destacar que apesar do debate sobre a legitimidade da incorporação das terras americanas ter tido centralidade na Espanha, o imaginário cristão e a racionalidade mercantil estão igualmente presentes na política colonial portuguesa (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 115).

O pensamento espanhol influenciou Portugal em função do intercâmbio na vida cultural, uma vez que os teólogos também lecionavam no Colégio de Artes em Coimbra e na Universidade Jesuítica de Évora (THOMAS, 1982, p. 69). De acordo com Arno Wehling (1994) até o advento da influência iluminista pelo Marques de Pombal, o conhecimento filosófico colonial foi produzido dentro da tradição da produção da escolástica hispânica.

Wolkmer (2003, p. 23-24) destaca que os teólogos-juristas influenciaram as leis para o Novo Mundo, marcadas pelas denúncias feitas por religiosos a cerca do genocídio das populações indígenas, muito embora essas leis não tenham sido suficientes para acabar com a violência e a escravização[5]. Foi o denominado humanismo cristão

---

metafísico, de corte aristotélico". No entanto, a partir do século XVIII, o sistema jurídico passa por um processo de mudança discursiva que compreende o abandono do método aristotélico-escolástico para uma dialética simples de submissão a axiomas e regras, sem a necessidade de buscar o sentido nos textos romanos, passa-se a 'deduzir" a solução conveniente visando a maior eficácia, algo demandado pela modernidade (HESPANHA, 2005).

[5] Cabe aqui destacar o debate jusfilosófico das "Juntas de Valladolid" entre Bartolomeu de Las Casas e Gines Sepúlveda, entre 1550 e 1551, que versou sobre a condição dos índios, no qual o

de matiz escolástico, materializado pelos teólogos-juristas de Salamanca, que buscou discutir a legitimidade da Conquista.

É de se destacar que as teses do poder temporal do Papa já não encontravam tanto respaldo no pensamento da época, pois os teólogos-juristas da Escola de Salamanca já debatiam em termos de soberania dos reinos, perdendo sentido a ideia de *Respublica Christiana* apontando Wolkmer (2003, p.27) que:

> Tais doutrinadores, imbuídos filosófica e moralmente no humanismo de tradição cristã e calcados, juridicamente, na doutrina do Direito natural, não só admitiam dignidade e liberdade humanas aos gentios, como sobretudo não reconheciam o poder total do papa e a pretensão universal de jurisdição dos monarcas sobre os nativos.

Luigi Ferrajoli (2002, p.7) reconhece no pensamento de Francisco de Vitoria[6] uma "extraordinária modernidade" ao defender uma a configuração da ordem mundial com base na sociedade natural de Estados soberanos.

Superado o debate da Conquista, a legislação colonial traçou uma política na qual os índios eram submetidos à evangelização ou à guerra justa, sofrendo um processo de expropriação de suas terras e de tentativa de assimilação cultural. Colaço (2009, p.118) esclarece que as missões jesuíticas foram parte do projeto de integração dos indígenas ao sistema colonial:

> O reducionismo fazia parte da política oficial da Coroa desde o início da ocupação da América, pois era um projeto de integração do índio ao sistema

---

primeiro defendia sua igualdade e a evangelização pelos "bons meios" e o segundo legitimava a servidão natural.

[6] Francisco de Vitoria é o mais conhecido representante da Escola de Salamanca, destacando-se também Francisco Suarez, Domingo de Soto e outros que contribuíram para a elaboração de conceitos do direito moderno como soberania, liberdade, autonomia.

> colonial. A intenção era concentrar num mesmo local, aldeias indígenas dispersas, como o objetivo de facilitar, através da sedentarização e do contato diário com os missionários, a conversão e a evangelização.

A legislação colonial, produzida a partir dos interesses da metrópole, não negou expressamente os direitos territoriais indígenas ou mesmo sua liberdade, mas seus direitos foram estabelecidos com base na visão do colonizador a qual todos deveriam se submeter.

É assim que pode se compreender como, ao mesmo tempo, o Estado português reconheceu direitos territoriais originários[7] aos povos indígenas – como o fez no Alvará Régio de 1680 – para então negar a sua autodeterminação, obrigando-os ao confinamento nas aldeias ou à violência direta da guerra justa.

Perrone-Moisés (2000, p. 113) questiona a vantagem do aldeamento para os indígenas, que eram os legítimos possuidores das terras, sendo a cristianização um valor supremo do próprio colonizador, a ser imposto aos povos ameríndios. Segundo Colaço (2009, p.173), o monarca concede "[...] o território que, na realidade, já lhes pertencia" garantindo sua posse desde que se submetessem à Coroa e à conversão católica.

A construção jusnaturalista dos direitos indígenas não impediu a expropriação de suas terras, a submissão de seu direito e de sua cultura, segundo os interesses dos reinos ibéricos (WOLKMER, 2000, p. 33).

Os direitos indígenas, no contexto do Estado centralizador, somente existiriam na medida em que aceitassem os valores culturais

[7] O termo "direitos originários" está expressamente previsto no artigo 231 da Constituição Federal de 1988 representando o acolhimento do Instituto do Indigenato e a concepção de que os direitos territoriais indígenas são anteriores ao Estado. O argumento foi desenvolvido pelo jurista João Mendes Júnior com base na tradição jusnaturalista e nas leis coloniais portuguesas e acolhido amplamente pela doutrina e pelo discurso dos povos indígenas, sendo objeto de estudo da tese que propõe a sua reinvenção a partir da teoria crítica dos direitos humanos (APARICIO, 2018).

ditados pelo colonizador. A seguir, será abordado o pensamento de Francisco de Vitoria, que transitou entre conceitos medievais e modernos ao pensar a justiça na relação entre os povos.

3. Francisco de Vitoria e os direitos indígenas

Truyol y Serra (1998, p. 56) em sua *Historia del Derecho Internacional Público* atribui um papel fundamental aos clássicos espanhóis na formação da ciência do Direito Internacional, o que anteriormente era atribuído exclusivamente à obra de Hugo Grócio[8] e aos Tratados da Paz de Westfália (1648). Isto porque o tema deita raízes na Cristandade Medieval e se desenvolve com os debates sobre a Conquista do Novo Mundo.

A discussão sobre a legitimidade dos títulos que justificariam a atribuição das terras do Novo Mundo à Coroa espanhola gerou um debate filosófico e jurídico que acabou por ensejar uma teoria sobre a comunidade internacional, tendo em Francisco de Vitoria um dos maiores expoentes (TRUYOL Y SERRA, 1998, p. 56).

De acordo com Dal Ri Junior (2006, p. 7-11) Francisco de Vitoria traz a mais importante contribuição doutrinal dentre todos os debates que envolveram teólogos e juristas sobre o chamado "Direito das Gentes", assim sendo, passa-se às apresentações sobre o teólogo-jurista da Escola de Salamanca.

Francisco de Vitoria (1483-1546) é conhecido como um dos fundadores do direito internacional moderno. Nascido em Burgos (Espanha), sua formação intelectual teve por base a escolástica

[8] Hugo Grócio é representante do jusnaturalismo da Europa do Norte (LIMA LOPES, p. 169), o chamado jusnaturalismo racional, em contraposição ao jusnaturalismo cristão, próprio da Escolástica Espanhola. Suas ideias inscritas na obra *O direito da Guerra e Paz* fazem parte, de acordo com Wolkmer (2003, p. 129), dos primórdios do jusnaturalismo racionalista. Biazi (2016) explica que o pensamento de Grócio espelha a tradição do jusnaturalismo de origem laica, começando com a tradição de direito natural que continuou mais tarde com John Locke, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant, considerando-se também Thomas Hobbes e Samuel Pufendorf como expoentes dessa corrente de pensamento.

tomista. Iniciou os estudos no Convento São Paulo, da ordem dominicana, complementando-os no convento de Santiago de Paris e, na Universidade desta mesma cidade, obteve o título de Doutor em Teologia em 1522. Ingressou na cátedra da Universidade de Salamanca em 1526, onde se tornou célebre por suas Releituras (DELGADO, 1998).

As Releituras consistiam em tratados sobre temas monográficos expostos de forma solene à toda comunidade universitária. É importante observar que seus manuscritos não chegaram à época contemporânea, mas tão somente as anotações de seus alunos (RUIZ, 2002, p. 61).

Apesar de ser uma mentalidade forjada no seio do cristianismo, Francisco de Vitoria representa o germe do pensamento moderno, sem se afastar da ordem natural tomista, sofrendo influências do humanismo[9].

Francisco de Vitoria desenvolve os debates sobre a presença espanhola na América e o tratamento destinado aos povos indígenas por estar este inserido em um ambiente de extrema proximidade com os eventos da Conquista, por conviver com missionários que partiram rumo à evangelização dos povos do Novo Mundo (URBANO, 2006, p.34):

> Em 1526, ao ganhar [Francisco de Vitoria] a Cátedra de Prima de Teologia na Universidade de Salamanca,

[9] Em artigo publicado (APARICIO, 2017) problematizou-se, especificamente, a relação entre Escolástica Espanhola e Humanismo. Apesar de destacar uma atuação mais secular dos humanistas que questionavam teses centrais do cristianismo agostiniano, Skinner (1996, p.6) expõe que há uma relação de continuidade existente o Humanismo e a Escolástica. A principal diferença para o autor deu-se com relação ao método e na interpretação do direito romano, uma vez que entendiam os humanistas que este deveria ser objeto de um estudo histórico e não "atualizante" como era feito pela Escolástica. Braudel (2004, p. 316) segue na mesma linha, apontando que há uma diferença maior no ensino do que no fundo filosófico; pois, segundo ele, a negação de Deus não era preocupação ou necessidade do homem do século XVI.

> instala-se no convento de San Esteban, de cujos vínculos com a evangelização americana dão prova os numerosos missionários que dali partiram.

Se durante a Idade Média a razão teológica foi fonte e justificação da razão política e jurídica, já no século XVI com a incorporação da América Indígena como estrutura fundamental no novo sistema-mundo de dominação, o direito buscou independência da teologia, e esta realidade não escapou das análises de Francisco de Vitoria.

Em função da influência ainda exercida pela Igreja no mundo cristão, era comum aos reinos ibéricos buscarem legitimidade de suas conquistas em sua autoridade, como ocorreu no caso das terras americanas concedidas aos espanhóis pelas Bulas Alexandrinas[10].

Apesar de defender o direito de guerra justa objetivando à evangelização dos povos indígenas, como será apontado mais a frente, Francisco de Vitoria (1998, p. 98-99, tradução minha) refutou o poder temporal do papa sobre toda a terra, é o que se pode verificar desta passagem da Releitura *Sobre los índios*:

> O Papa não é senhor civil nem temporal de todo o orbe, se entendemos o domínio e a jurisdição civil em sentido próprio [...]. E se Cristo não teve o domínio temporal, como antes defendemos como o mais provável, também de acordo com a sentença de Santo Tomás, muito menos o terá o Papa, que é seu vicário.

Zavala (1971, p.20) destaca que a partir do pensamento de Francisco de Vitoria a discussão sobre a legitimidade da concessão

[10] A Bula Inter Caetera, de Alexandre VI (1492-1513) dispunha que o Papa: "concede aos reis da Espanha as ilhas e terras descobertas ou a descobrir para a propagação da fé cristã". Para este e outros documentos da Conquista ver SUESS, Paulo. (Org.). *A conquista espiritual da América Espanhola*: 200 documentos. Petrópolis: Vozes, 1992.

das terras americanas pelo Papa ficou praticamente fixada, na forma apontada pelo teólogo-jurista.

Diante do contexto de transição do direito medieval para o direito moderno, denominado por Jaime Bruffau Prats (1989, p. 113) como verdadeira "encruzilhada histórica", é possível observar-se um "ir e vir" no pensamento do teólogo-jurista. Neste sentido, Francisco de Vitoria (1998, p.141-142, tradução minha) defende a possibilidade de lançar a guerra justa aos povos nativos caso eles se opusessem à prédica do Evangelho:

> Se os bárbaros, tantos seus senhores, como o povo, impedirem os espanhóis de anunciar livremente o Evangelho, estes podem predicar mesmo contra a vontade daqueles, sendo a razão disto evitar o escândalo, e podem procurar a conversão daquelas gentes, e se for necessário aceitar a guerra ou declará-la por este motivo, até que deem oportunidade e segurança para a prédica do Evangelho.

O espírito mercantil da Conquista pode ser verificado quando Francisco de Vitoria (1998, p.132, tradução minha) aborda os títulos justos pelos quais os índios poderiam cair em poder dos espanhóis, argumentando em favor do direito de comércio, corolário do direito da comunicação natural entre os povos:

> […] É lícito aos espanhóis negociar com eles, mas sem prejuízo da sua pátria, por exemplo, importando mercadorias que lhes faltam e exportando ouro ou prata e outros produtos que abundam entre eles. E os príncipes não podem impedir que os súditos negociem com os espanhóis; nem os príncipes espanhóis podem proibir o comércio com eles.

Trata-se de um aspecto bastante moderno do pensamento de Francisco de Vitoria, segundo afirma Dal Ri Junior (2006, p. 9): "Esta 'virada' proposta por Vitoria revela, de fato, sua adesão a um novo modelo de racionalidade: o da troca mercantil".

Ainda, há inovação no pensamento de Francisco de Vitoria (1998, p. 95, tradução minha) no que tange à relação com outros povos ao defender que o Imperador não é senhor do mundo e não exerce jurisdição sobre os indígenas: "Consta, no entanto, que por direito humano o imperador não é senhor do orbe, porque poderia sê-lo unicamente por autoridade da lei, e essa lei não existe".

Ribeiro da Silva Junior (2019) reflete que o pensamento de Francisco de Vitoria traduz o colonialismo existente na origem do direito internacional apontando que, logo depois de inserir os povos indígenas no universo do Direito das Gentes, nega-lhes suas faculdades ao "[...] ressaltar a inferioridade dos habitantes do Novo Mundo".

De fato, em dois momentos Francisco de Vitoria (1998, p. 144-145) lançou bases para o intervencionismo sobre os povos indígenas, considerando a inferioridade de sua cultura. Primeiro, como título legítimo para a sua subjugação indígena estaria a "volta à idolatria", que justificaria a declaração de guerra, o que alega fazê-lo não em nome da religião, mas pela "amizade e solidariedade humana" e o segundo título que legitima a guerra seria em função da tirania dos chefes indígenas, como, por exemplo, o sacrifício humano ou a antropofagia.[11]

Por fim, o teólogo-jurista ainda lançou o germe do instituto que viria a ser utilizado posteriormente como meio de subjugação dos povos indígenas não somente pelos colonizadores, mas também pelos Estados Nacionais que foi a sugestão do uso do instituto da tutela em função da suposta incapacidade indígena.

Francisco de Vitoria (1998, p. 148-149) não quis inseri-lo como um dos títulos porque ainda não estaria convencido, mas sugere que "para o próprio bem deles" e em "nome da caridade", "[...] os reis da Espanha poderiam assumir a administração e nomear prefeitos e governadores para suas cidades, inclusive dar-lhes novos

[11] Em suas pesquisas em fontes primárias Colaço (2009, p. 141) identificou a firme intenção dos Guarani históricos na manutenção do seu "modo de ser" manifestada pelos relatos jesuíticos sobre as ações de xamãs e caciques que promoviam o "desbatismo" como forma de resistência cultural.

governantes, se constatassem que isso é conveniente para eles", ou seja, tratando-os como aqueles que não tem juízo.

Todorov (1993, p. 42), ao analisar a percepção da alteridade a partir da Conquista da América, destaca que a relação entre colonizador e colonizado foi estabelecida, ora com base na projeção de valores próprios sobre os povos indígenas, buscando sua assimilação, ora foi pensada em termos de diferença, o que se traduziu em termos de superioridade e inferioridade, e portanto, em sua aniquilação.

O debate sobre os direitos dos povos indígenas esteve no nascedouro do direito internacional moderno. No entanto, apesar de afastar os poderes universais do papa e do Imperador para reconhecer a autonomia indígena, Francisco de Vitoria conferiu legitimidade à presença espanhola na América justificando com base na universalização da fé cristã e em direitos modernos de liberdade de comércio.

Considerações finais

O direito internacional moderno, caracterizado pela igualdade entre Estados soberanos, dotados de poder sobre um território sobre o qual não se sobrepõe outro poder tem início com o fim da hegemonia da Igreja Católica na Europa e nos tratados firmado para a Paz de Westfália. Não obstante esse marco histórico, os debates ocorridos a partir da Conquista da América foram centrais para a construção de conceitos do direito moderno.

Ainda que considerado como jusnaturalismo cristão, e não tendo operado propriamente a separação entre direito e religião, os teólogos-juristas da Escola de Salamanca são apontados como precursores do jusnaturalismo racional, ao pensar a legitimação da presença espanhola na América.

Neste sentido, Francisco de Vitoria desenvolveu a temática a partir do viés do fortalecimento da premissa básica do cristianismo, que é a universalização de sua fé, mas também com base nos objetivos mercantis da época, justificando a livre circulação dos espanhóis a partir de um aclamado direito natural de comércio.

Ainda que pensasse em uma teórica "igualdade" dos povos indígenas, sendo estes titulares legítimos de suas terras, as diferenças

existentes – a não adoção da fé cristã, a antropofagia, os sacrifícios humanos – eram motivos para lançar-lhes a guerra justa. Desta forma, Francisco de Vitoria inseria os povos indígenas nas relações internacionais, a partir da ótica do Colonizador.

A construção teórica dos direitos territoriais dos povos indígenas está, portanto, no cerne da construção do direito internacional. No entanto, dentro do novo paradigma da modernidade, os povos indígenas deveriam se inserir por meio da absorção total dos valores do seu colonizador, o que acabou por gerar uma legislação colonial que era supostamente protetiva; mas, na prática, arrancava-lhe seu modo de vida e seus territórios.

Referências

APARICIO, Adriana Biller. *Direitos territoriais indígenas*: diálogo entre o Direito e a Antropologia – O caso a terra Guarani "Morro dos Cavalos".132f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2008.

_____. *O Instituto do Indigenato e teoria crítica*: a possibilidade de reinvenção do fundamento jurídico dos direitos territoriais indígenas a partir da análise da territorialidade e dos processos de luta Guarani. 253 f. Tese (Doutorado) - Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

_____; COLAÇO, Luzia Thais. Visões da Conquista e legitimidade da guerra: Maquiavel e Francisco de Vitoria. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, v.12, n. 1, p.164-180, 2017. Disponível em https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/24039.> Acesso em nov.2020.

BIAZI, Chiara Antonia Sofia Mafrica. A Importância de Hugo Grócio para o Direito. *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito* (PPGDir.UFRGS), Porto Alegre, v. 11, n. 2, dez. 2016. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/ppgdir/article/view/66015. Acesso em: 29 jul. 2020.

BRAUDEL, Fernand. *Gramática das civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COLAÇO, Thais Luzia. *"Incapacidade Indígena"*: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas. Curitiba: Juruá, 2009.

CROSSMANN, R.H.S. *A biografia do Estado moderno*. São Paulo: Editora Ciências Humanas,1980.

DAL RI JUNIOR, Arno. Apresentação. In: VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra.* Ijuí: Unijuí, 2006. (Clássicos do direito internacional).

DELGADO, Luis Frayle. Estudio Preliminar (Introdução). In: VITORIA, Francisco de. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Madrid: Editorial Tecnos,1998. (Coleção Clássicos do Pensamento)

DUSSEL, Enrique.*1492: o encobrimento do outro*: origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Ética da Libertação*: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno*: nascimento e crise do Estado Nacional. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HESPANHA, Antonio Manuel. *Cultura jurídica europeia*: síntese de um milênio. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HÖFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho*. Rio de Janeiro: Presença, 1986.

LIMA LOPES, José Reinaldo. O *Direito na história*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras,1998, p.115-132.

_____. Terras indígenas na legislação colonial. *Revista da Faculdade de Direito da USP*, São Paulo, v.95, p.107-118,2000.

PRATS, Jaime Brufau. *La escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*. Salamanca: San Esteba, 1989. p.113.

RIBEIRO DA SILVA JUNIOR, Airton. Representações dos povos indígenas em Francisco de Vitória e as origens etnocêntricas do direito internacional moderno. *Sequência:* Estudos Jurídicos e Políticos, Florianópolis, v. 39, n. 80, p. 151-178, jan. 2019. ISSN

2177-7055. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2018v39n80p15. Acesso em: 29 jul. 2020.

RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. Porto Alegre: EDIPURS, 2002.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SUESS, Paulo. (Org.). *A conquista espiritual da América Espanhola*: 200 documentos. Petrópolis: Vozes, 1992.

THOMAS, Georg. *Política indigenista portuguesa no Brasil*: 1500-1640. São Paulo: Loyola.

TODOROV, Tzevtan. *A conquista da América*: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TRUYOL Y SERRA, Antonio. *Historia del Derecho Internacional Público*. Madrid: Aguilar, 1998.

URBANO, Francisco Castilla. Introdução. In: VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. Ijuí: Unijuí, 2006. (Clássicos do direito internacional).

VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra. Ijuí*: Unijuí, 2006. (Clássicos do direito internacional).

_____. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Madrid: Editorial Tecnos,1998. (Clásicos del Pensamiento).

WECKMANN, Luis. *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional.* 2. ed. Mexico DF : Fondo de Cultura Mexicano, 1993.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. de M. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

WOLKMER, Antônio Carlos. Cultura jurídica moderna, humanismo renascentista e reforma protestante. *Revista Sequência*, nº 50, p. 9-27, jul. 2005.

_____. O direito como parte da ordem divina: Justiniano, Santo Tomás de Aquino e Marsílio de Pádua. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). *Humanismo e cultura jurídica no Brasil*. Florianópolis: Boiteux, 2003, p.15-32.

_____. *História do Direito no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

_____*Síntese de uma história das ideias jurídicas*: da antiguidade à modernidade. Florianópolis. Fundação Boiteux, 2006.
ZAVALA, Silvio A. *Las Instituciones jurídicas en la Conquista de América*. México: Editorial Porrúa, S.A., 1971.

JUSTIÇA AMBIENTAL E DESENVOLVIMENTO: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?

Letícia Albuquerque[1]

Introdução

O discurso do desenvolvimento direcionado aos países periféricos foi amplamente aceito e incentivado pelos internacionalistas, sobretudo no pós Segunda Guerra Mundial a partir das diretrizes e programas da Organização das Nações Unidas (ONU). Em 1972, com a realização da Conferência de Estocolmo sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento Humano, o binômio desenvolvimento x meio ambiente entra no cenário internacional, dando início a uma série de conferências, declarações e tratados internacionais sobre o tema. No entanto, a criação de espaços na agenda política internacional vinculados ao desenvolvimento e ao meio ambiente, bem como o aumento do número de tratados e declarações internacionais não reflete uma melhora das condições ambientais. O movimento por justiça ambiental surge, de certa forma, como uma resistência ao discurso desenvolvimentista dominante, denunciando que não é a falta de desenvolvimento que causa a pobreza e origina a violência que produz a destruição da natureza e das formas de vida, mas sim o próprio processo de desenvolvimento. Assim, o objetivo do presente artigo[2] é demonstrar que apesar do acréscimo do tema ambiental à agenda do

[1] Professora do Centro de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: laetitia.ufsc@gmail.com

[2] Este artigo é resultado da atualização de uma primeira versão apresentada e publicada nos anais do IV Encontro Internacional do CONPEDI: ALBUQUERQUE, L. *Justiça Ambiental e Desenvolvimento: um diálogo possível?*. In: IV Encontro Internacional do Conpedi, 2016, Onati, Espanha. Crime, Direito e Sociedade. Florianópolis: CONPEDI, 2016. v. 1. p. 122-138.

desenvolvimento, esta continua desconsiderando parâmetros de justiça social e ambiental, reforçando um modelo de desenvolvimento predador, excludente e gerador de inúmeros conflitos ambientais. A pesquisa é feita através da análise documental e bibliográfica.

Na primeira parte será abordado o papel das Nações Unidas na inclusão do tema ambiental na agenda do desenvolvimento através das conferências mundiais, bem como pelos documentos produzidos nas últimas décadas em relação ao binômio meio ambiente e desenvolvimento no contexto de tais conferências. Na segunda parte será colocada à discussão a respeito da justiça ambiental ou ecológica e os novos parâmetros para a garantia da igualdade e da dignidade que irão propiciar a construção de um modelo de desenvolvimento inclusivo e solidário.

1. A agenda internacional e a inclusão dos temas meio ambiente e desenvolvimento

Em outubro de 2020 o Banco Mundial publicou um relatório intitulado "Pobreza e Prosperidade Compartilhada" (WORLD BANK, 2020), em que aponta o aumento da extrema pobreza global pela primeira vez nas últimas duas décadas. Segundo o relatório, ¼ da população mundial pode cair na pobreza extrema (o que significa viver com menos de US$1,90 por dia), sendo que grande parte dos "novos pobres" vivem em países de renda média como o Brasil. As causas para esse aumento da extrema pobreza global estão além da atual pandemia da SARS-COV2, que impactou, sem dúvida, a economia de diversos países: o aumento de conflitos internos e internacionais, bem como as mudanças climáticas e seus impactos, contribuíram para o agravamento do quadro de pobreza global. Assim, a discussão sobre as questões relacionados ao meio ambiente e ao desenvolvimento ganham novos elementos colocados pelo cenário de pandemia global e continua mais relevante do que nunca.

No cenário internacional o espaço reservado à temática ambiental tem aumentado consideravelmente desde a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento Humano, realizada em Estocolmo, Suécia, no ano de 1972. No entanto, isto não significa que a ampliação da consciência do

problema ambiental junto à opinião pública tenha gerado avanços expressivos. Os fatores que causaram na humanidade um aumento de percepção da chamada crise ambiental são os mais diversos, abrangendo tanto aspectos econômicos e políticos como fatores ecológicos propriamente ditos (*tsunamis*, enchentes e outras catástrofes naturais) (ALBUQUERQUE, 2009, p.26).

A Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento Humano é considerada um marco não só na temática ambiental, mas também na questão do desenvolvimento. Para Le Prestre (2000) a Conferência marcou uma importante etapa da ecopolítica contemporânea, pois: "se uma evolução notável teve lugar depois, o fato é que numerosas questões presentes e debatidas em 1972 continuaram a influenciar as relações entre os atores internacionais no domínio ecológico, e as tendências que se desenharam então não fizeram senão se afirmar em seguida" (LE PRESTRE, 2000, p. 174). Durante a Conferência, o debate foi pautado pelas diferentes percepções entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos, reforçando a chamada dicotomia Norte/Sul[3]. Os países do Sul defendiam a posição segundo a qual a maior poluição era a miséria, recusando-se a reconhecer o problema da "explosão demográfica" como causa de danos ambientais, conforme sustentavam os países do Norte. O Brasil exerceu um papel de destaque na Conferência como líder dos países do Sul (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.26).

Um dos principais resultados da Conferência, consistiu na Declaração de Estocolmo sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento Humano, um conjunto de 26 princípios que deveriam orientar as políticas dos Estados com relação ao meio ambiente. A Declaração de Estocolmo refletiu em parte a dicotomia dos debates que marcaram a Conferência, dando especial ênfase à promoção de melhores condições de desenvolvimento aos países do Sul (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.27). São vários os princípios que fazem referência à cooperação entre os países desenvolvidos e em desenvolvimento como instrumento de aumento das condições de

[3] Usualmente se utiliza a denominação geográfica Norte/Sul para dividir os países em desenvolvidos e subdesenvolvidos. Para uma crítica a esses "geografismos", ver: LACOSTE, 1997.

desenvolvimento desses países e, consequentemente, para uma melhora das condições ambientais, como depreende-se do princípio 11 da Declaração:

> As políticas ambientais de todos os Estados deveriam estar encaminhadas para aumentar o potencial de crescimento atual ou futuro dos países em desenvolvimento e não deveriam restringir esse potencial nem colocar obstáculos à conquista de melhores condições de vida para todos. Os Estados e as organizações internacionais deveriam tomar disposições pertinentes, com vistas a chegar a um acordo, para se poder enfrentar as consequências econômicas que poderiam resultar da aplicação de medidas ambientais, nos planos nacional e internacional. (CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS, 1972).

A Declaração de Estocolmo (CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS, 1972) reflete também a vontade dos países do Sul em minimizar o alcance desta, conforme relata Le Prestre (2000, p. 176): "Por exigência deles, os princípios 8 e 9 afirmam que o desenvolvimento econômico é uma pré-condição para a melhoria da qualidade de vida e um remédio para a degradação do meio ambiente." No entanto, o autor destaca que a extensão das medidas de cooperação internacional na questão ambiental após Estocolmo foi mais difícil do que o previsto, sobretudo por três questões: 1. o conhecimento sobre os problemas ambientais era insuficiente; 2. os custos de proteção ambiental são altos, e logo foram constatadas outras prioridades internacionais, sobretudo econômicas, que esfriaram o ânimo inicial; 3. a tendência das ONGs de se fixarem em fins irrealistas e em projetos grandiosos (LE PRESTRE, 2000, p. 178). A Conferência de Estocolmo é um marco na aproximação do debate acerca do desenvolvimento com a problemática ambiental, embora tal debate seja ainda muito pautado por questões de interesse econômico e não em uma visão mais integrada entre aspectos econômicos, sociais, culturais e naturais (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.28).

O primeiro diretor executivo do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), Maurice Strong, durante a primeira reunião administrativa do Conselho do referido Programa, em julho de 1973, lançou a ideia de ecodesenvolvimento, que foi sendo aprimorada (ou reinterpretada) ao longo do tempo. Ignacy Sachs (2007), um dos maiores pensadores sobre o ecodesenvolvimento, publicou, em 1974, um texto considerado a base das ideias que conformam a noção de ecodesenvolvimento. Nesse artigo, intitulado "Ambiente e estilos de desenvolvimento", o autor atesta que o ambiente é uma dimensão do desenvolvimento e, portanto, deve ser internalizado em todos os níveis de tomada de decisão. Para tanto, deve ser estabelecida uma nova articulação entre as ciências do homem e as ciências naturais, com a finalidade de apreender a interação dos processos naturais e sociais, nos quais o homem é simultaneamente sujeito e objeto: "um sujeito consciente de pertencer à natureza e consciente do seu futuro" (SACHS, 2007, p. 56). Sachs ainda salienta a ambiguidade do termo "meio ambiente" e as suas diversas acepções, que para ele abrangem, de um lado, os recursos naturais existentes no planeta e, de outro, a qualidade do ambiente, sendo que ambas as definições devem ser consideradas pelos planejadores de processos de desenvolvimento (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.33).

Vieira (cf. 2001, p. 54) relata que a Declaração de Cocoyoc, de 1974, e o Relatório "*Que Faire?"*, apresentado no final do ano de 1975 pela Fundação DAG HAMMARSKJOLD atualizaram o modelo esboçado por Sachs, mas sem referir o termo ecodesenvolvimento de forma explícita. O Relatório "*Que Faire?*", elaborado para a 7° Conferência Extraordinária das Nações Unidas, faz referência a termos como "outro desenvolvimento" e "desenvolvimento endógeno", e seguiu a pauta da Conferência de Estocolmo, ou seja, trabalhar a dicotomia meio ambiente e desenvolvimento, demonstrando não haver incompatibilidade entre ambos, mas limites ecológicos. Outro desenvolvimento, um novo sistema de relações internacionais e a reforma das Nações Unidas são questões chaves levantadas pelo Relatório para o início de um processo de mudança do sistema internacional. Do ponto de vista da política internacional, poucos passos foram dados no sistema das Nações Unidas nesse sentido (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.33).

Por outro lado, o Relatório identificou dez pontos a serem trabalhados para reforçar essa mudança no sistema internacional no sentido de alcançar um *outro desenvolvimento*. São dez pontos: 1. Erradicar a pobreza; 2. Estimular a capacidade do terceiro mundo para um desenvolvimento autônomo; 3. Fortalecer as estruturas econômicas, sociais e políticas do terceiro mundo; 4. Aumentar a viabilidade de acesso aos gêneros alimentícios; 5. Reorientar a ciência e a tecnologia para outro desenvolvimento; 6. Desenvolver informação pública; 7. Redefinir as políticas de transferências internacionais de recursos; 8. Estabelecer uma autoridade internacional para gerir o patrimônio comum da humanidade; 9. Adaptar o sistema das Nações Unidas para as novas necessidades; 10. Promover o acesso à justiça e o respeito aos direitos humanos (cf. DAG HAMMARSJKOLD FOUNDATION, 1975, p. 13).

O Relatório reconhece o conflito entre o meio ambiente e as políticas de desenvolvimento promovidas até então, destacando que, para alcançarmos um *outro desenvolvimento*, a preservação do meio ambiente deve andar junto com a satisfação das necessidades, que precisam, por sua vez, ser repensadas. Para os autores do Relatório, o que existe de mais harmonioso na relação entre a sociedade e o seu meio ambiente natural é a riqueza inexplorada de possibilidades. O conceito de ecodesenvolvimento resgata uma autonomia local, segundo a qual a solução de muitos dos problemas ambientais pode ser encontrada por cada comunidade nas bases dos recursos de cada ecossistema, abrindo uma vasta perspectiva de satisfação de várias necessidades, além de incluir um sentimento de controle do seu próprio destino (cf. DAG HAMMARSJKOLD FOUNDATION, 1975, p. 37).

No entanto, o Relatório não obteve a repercussão esperada. A proposta de um *outro desenvolvimento*, centrado nos pilares do respeito ao meio ambiente, na autonomia local e na satisfação das necessidades, acabou perdendo espaço para a discussão que dominou a década de 1970 no cenário das Nações Unidas a respeito da Nova Ordem Econômica Internacional (NOEI). Nesse sentido, mais uma vez impera a dicotomia entre meio ambiente e economia. É possível perceber que, embora haja um discurso cada vez mais amplo no sentido de demonstrar que a busca por melhores condições ambientais deva fazer parte do desenvolvimento econômico, na

prática as políticas adotadas passam ao largo dessa discussão e reforçam justamente uma incompatibilidade entre tais questões (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.34).

A adoção da declaração sobre a instauração de uma nova ordem econômica internacional (NOEI), em 1974, pela Assembleia Geral das Nações Unidas, propôs o restabelecimento de regras econômicas internacionais. A adoção de tal declaração, complementada pela adoção da Declaração dos Direitos e Deveres Econômicos dos Estados, de dezembro de 1974, faz parte de uma amplo movimento: o dos países não-alinhados, iniciado em 1955 com a Conferência de Bandung[4], quando, pela primeira vez, Estados do chamado terceiro mundo se reuniram numa conferência sem a participação dos Estados europeus, dos Estados Unidos e da União Soviética. O principal tema da Conferência foi a condenação do colonialismo, seguido da discussão a respeito da chamada coexistência pacífica. Começou, então, a surgir a ideia de que os países do terceiro mundo devem buscar uma via alternativa para o seu desenvolvimento. A Conferência de Bandung é a primeira de uma série de conferências realizadas durante a década de 1960, dando início ao movimento do não-alinhamento, que abarcou não só os países afro-asiáticos, mas também outros países do que se passou a denominar "terceiro mundo" (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.35).

É importante salientar que a Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento nasceu em 1964, o que demonstra que antes mesmo da Conferência de Estocolmo o tema do desenvolvimento já fazia parte da agenda internacional, vinculado, entretanto, ao comércio, ou seja, sem considerar a problemática ambiental. Em 1970, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou, por meio da Resolução 2626/XXV, de 24 de outubro, a segunda década para o desenvolvimento a partir de uma estratégia em que o desenvolvimento deveria ser construído de maneira global e integrada (cf. RIST, 2001, p. 234). Isso demonstra que a percepção

[4] São os países asiáticos que tomam a iniciativa da Conferência de Bandung, antiga capital da Indonésia, sendo que esta conferência realiza-se num contexto muito especial: o fim das guerras da Coréia e da Indochina e o contencioso sino-indiano sobre o Tibet (cf. VAISSE, 1995, p. 59).

da chamada crise ambiental foi sendo construída ao longo das últimas décadas até culminar na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro, em 1992 (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.35).

Na década seguinte, a comunidade internacional, preocupada com as questões econômicas internacionais, com as tensões Leste-Oeste e decepcionada com a falta de impacto das conferências internacionais, parecia se afastar das preocupações ambientalistas da década anterior (cf. LE PRESTRE, 2000, p. 182). No entanto, a década de 1980 foi marcada por uma volta da agenda ambientalista, tanto no plano internacional como no plano interno dos Estados, o que culminou na grande Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada em 1992 na cidade do Rio de Janeiro (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p. 37).

Outro marco importante na discussão entre meio ambiente e desenvolvimento e, consequentemente, na construção social da crise ambiental, é o Relatório *Brundtland*, ou Relatório Nosso Futuro Comum, publicado em 1987 e elaborado pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas, chefiada à época pela primeira-ministra da Noruega, *Gro Harlen Brundtland*. O Relatório propõe uma redefinição dessa discussão e uma reconciliação entre a proteção ambiental e a promoção do desenvolvimento por meio do conceito de desenvolvimento sustentável. Basicamente, o documento vincula os problemas ambientais à pobreza, ou seja, os países desenvolvidos teriam políticas ambientais mais rigorosas e melhor qualidade ambiental. Portanto, devem-se proporcionar condições de crescimento econômico aos países menos desenvolvidos para que estes também alcancem sua qualidade ambiental (cf. NOSSO FUTURO COMUM, 1998, p.21).

O termo desenvolvimento sustentável, contudo, não é uma novidade colocada pelo Relatório e pode ser considerado uma faceta da ideia de ecodesenvolvimento apresentada por Sachs em 1974. A referência à expressão "desenvolvimento sustentável", ou "desenvolvimento durável", é feita pela primeira vez em uma reunião da União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN), em 1980. Montibeller Filho (2008) refere que na Conferência Mundial sobre a Conservação e o Desenvolvimento, realizada pela IUCN em

Ottawa, em 1986, foi introduzido o conceito de desenvolvimento sustentável e equitativo, balizado pelos seguintes princípios: "integrar a conservação da natureza e do desenvolvimento; satisfazer as necessidades humanas fundamentais; perseguir equidade e justiça social; buscar a autodeterminação social e respeitar a diversidade cultural; manter a integridade ecológica" (MONTIBELLER-FILHO, 2008, p. 54). O Relatório *Brundtland* retoma esse conceito dando-lhe a seguinte definição: "desenvolvimento que responde às necessidades do presente sem comprometer as possibilidades das gerações futuras de satisfazer as suas próprias necessidades" (NOSSO FUTURO COMUM, 1998, p.9).

Embora o termo desenvolvimento sustentável passe a ser identificado com a ideia de ecodesenvolvimento, é possível afirmar que a concepção de ecodesenvolvimento elaborada por Sachs (1974) e aprimorada por outros pesquisadores do campo das ciências ambientais é mais abrangente. Enquanto o "desenvolvimento sustentável" estaria baseado em uma equidade inter e intrageracional, o "ecodesenvolvimento" pressupõe uma dinâmica sistêmica de diversos fatores no sentido de buscar um desenvolvimento que valorize o potencial dos recursos naturais e humanos em cada contexto regional específico, minimizando os custos sociais e ecológicos e promovendo a autonomia das populações locais, de acordo com os seguintes critérios: satisfação das necessidades básicas e promoção da equidade; prudência ecológica; valorização da participação e da autonomia; viabilidade econômica (cf. VIEIRA, 1995, p.58). De qualquer forma, o Relatório *Brundtland* aprofundou questões sobre a sustentabilidade que fortalecerão sobremaneira as ideias lançadas pelo ecodesenvolvimento (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.38).

O Relatório *Brundtland*, entre as suas várias conclusões, recomendou à ONU a elaboração de uma declaração universal sobre a proteção do meio ambiente e do desenvolvimento sustentável e, posteriormente, a realização de uma conferência relativa ao tema. Assim é que através da Resolução 44/228 de 22 de dezembro de 1989 a Assembleia Geral das Nações Unidas convoca os seus Estados-membros para a realização da Conferência Internacional de Meio Ambiente e Desenvolvimento – CNUMAD/92 – que aconteceu no Rio de Janeiro, em junho de 1992, marcando os vinte anos da

Conferência de Estocolmo sobre Meio Ambiente Humano de 1972. (cf. ALBUQUERQUE, 2006, p. 45).

A década de 1990 inicia com a realização de duas grandes Conferências das Nações Unidas sobre temas que sempre ocuparam um papel secundário nas discussões políticas internacionais: meio ambiente e direitos humanos. Em 1992 aconteceu a CNUMD e, em 1993, a Conferência de Viena sobre Direitos Humanos. Esse destaque alcançado por temas até então marginais é atribuído ao fim da Guerra Fria[5], que permitiu a criação de um cenário de aproximação entre os Estados para discussão de temas de interesse global, como os direitos humanos e o meio ambiente. A CNUMD/92, também conhecida como RIO/92 ou ECO/92, é considerada uma verdadeira conferência mundial pelo número de países e representações envolvidas. Foram 178 Estados, oito mil delegados, dezenas de organizações internacionais, três mil representantes de organizações não-governamentais (ONG's) credenciadas, mais de mil ONG's num fórum paralelo e nove mil jornalistas. Na sessão final, 103 chefes de Estado e de governo estavam sentados ao redor de uma mesa, o que constitui a maior assembleia de chefes de governo e de Estado na história, até a celebração do 50° aniversário da ONU, no outono de 1995 (cf. LE PRESTRE, 2000, p.201). Foram aprovados durante a realização da Conferência importantes documentos, entre os quais, a Declaração das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento e a Agenda 21.

[5] "As relações internacionais, tal como conhecemos até o Final da Guerra Fria, corresponderam a uma situação que deixou de existir com o desaparecimento da União Soviética e do mundo socialista. Desde o final da Segunda Guerra Mundial a arena internacional esteve dividida em dois blocos enfrentando-se virtualmente e um terceiro espaço composto de Estados-nações que, sem estarem diretamente comprometidos com essa rivalidade principal, de alguma ou de outra maneira dependiam do que acontecia ou deixava de acontecer no conflito principal" (ORTIZ, 2004, p. 155). O conflito principal ao qual se refere o autor é a rivalidade estabelecida entre o bloco capitalista, liderado pelos Estados Unidos e, o bloco comunista, liderado pela então União Soviética.

A Declaração sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento é um conjunto de 27 princípios que deveriam orientar as políticas públicas dos Estados signatários com relação ao meio ambiente. É considerada um documento de consenso, mas de cunho muito mais político do que jurídico. Ficou distante daquilo que recomendava o Relatório *Brundtland* – uma carta que estipularia as novas diretrizes que deveriam regular as relações internacionais (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.40).

Apesar dos discursos e dos documentos elaborados durante e após a CNUMD/92, que apontavam para a solução dos problemas agendados através da junção de duas ideias amplamente divulgadas e aparentemente aceitas por todos – cooperação internacional e desenvolvimento sustentável –, os resultados concretos contrariaram totalmente essa retórica (cf. LEIS, 2001, p. 25). Com relação à Agenda 21, por exemplo, foi muito difícil obter fundos para o seu financiamento, o que impossibilitou a implementação do que seria o plano de ação da conferência, como já referido. Contudo, o documento representa um importante instrumento de gestão ambiental, principalmente para o estabelecimento de mecanismos de ordenamento do território com base nos pressupostos do ecodesenvolvimento, ou seja, uma gestão integrada, participativa, pró-ativa e preventiva.

Para concluir, o final da década de 1980 e a década de 1990 foram marcados pelo Relatório *Brundtland* e pela CNUMD/92, que colocaram em pauta o conceito de "desenvolvimento sustentável". Rist (2001) sustenta que de qualquer forma esses dois grandes acontecimentos deram visibilidade internacional aos "problemas do meio ambiente" que são, sobretudo, os problemas que a sociedade industrial coloca ao meio ambiente, e não o inverso, como se fez acreditar muitas vezes (cf. RIST, 2001, p. 313). Para o autor, o Relatório *Brundtland*, apesar de introduzir algumas questões relevantes, já mencionadas, nada mais fez do que reforçar uma "diplomacia de terminologia"[6], principalmente em razão da difusão

[6] A expressão "diplomacia de terminologia" é referida para indicar o uso constante de oximoros, sobretudo em documentos internacionais. Oximoro é uma figura de linguagem que harmoniza conceitos

do termo "desenvolvimento sustentável". A contradição não está apenas no jogo de palavras, mas nas atitudes. Rist sustenta que o "desenvolvimento sustentável" não passa de uma camuflagem que tenta creditar à necessidade de desenvolvimento um valor supremo já reconhecido ao meio ambiente (cf. RIST, 2001, p. 317).

Em 2002, a ONU mais uma vez convoca os seus Estados membros para uma nova cúpula mundial sobre as questões ambientais. De 26 de agosto a 4 de setembro os Estados membros da ONU reuniram-se em Johanesburgo, África do Sul, para a realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, conhecida também como Rio + 10. Essa Conferência, embora não tenha repercutido da mesma forma como as suas antecessoras – Estocolmo/72 e Rio/92 –, não pode deixar de ser mencionada como um dos marcos na percepção da crise ambiental. A Conferência acabou sendo considerada um fracasso em razão da amplitude dos temas colocados em discussão e pela falta de sistematização na abordagem desses temas.

O foco da Conferência foi colocado nos seguintes temas: mudança dos padrões de produção e consumo; erradicação da pobreza; manejo de recursos naturais; desenvolvimento sustentável. A expectativa dos participantes estava na elaboração e adoção de três importantes documentos: uma declaração política com compromissos para a implementação do desenvolvimento sustentável; um programa de ação para orientar a efetivação dos compromissos políticos e uma compilação de novos compromissos e iniciativas para ações em esfera nacional e regional. Contudo, o resultado da Conferência ficou muito aquém do esperado: os progressos e o comprometimento com medidas mais efetivas para a implementação de uma política ambiental internacional foram mínimos (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.43).

Em 2012, o Brasil volta a sediar mais uma conferência das Nações Unidas sobre meio ambiente: Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável ou RIO +20. Passados vinte anos da ECO92, novamente os Estados integrantes da ONU são chamados a discutir a questão ambiental em âmbito global. A

---

opostos ou palavras contraditórias, como no caso, desenvolvimento sustentável.

Conferência foi organizada conforme a Resolução 64/236 da Assembleia Geral das Nações Unidas entre os dias 20 e 22 de junho de 2012. Reuniu mais de 100 chefes de Estado e governo de forma direta e muitos outros de forma indireta. O documento final da Conferência – O Futuro que nós queremos – foi marcado pelo compromisso assumido pela comunidade internacional em prol do desenvolvimento sustentável e aprovado pela Assembleia Geral da ONU através da Resolução 66/288 de 27 de julho de 2012. O documento reafirma os compromissos assumidos nas conferências anteriores, bem como a necessidade de combate a pobreza e as desigualdades (cf. ALBUQUERQUE, 2014).

As Conferências das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente apenas reforçaram os conflitos potenciais entre o crescimento econômico, a redução da pobreza e a proteção dos ecossistemas, entre o controle da poluição e a conservação dos recursos naturais ou entre as necessidades humanas e a conservação dos recursos naturais. De um lado estavam os países do Sul, reafirmando um direito ao desenvolvimento; de outro, os países do Norte, receosos de perder acesso a mercados em nome de medidas de proteção ambiental. Mesmo que tal discurso tenha alcançado o seu auge na década de 1970, ainda hoje ele faz eco nas discussões sobre o tema (cf. ALBUQUERQUE, 2009, p.44).

Na contramão dessa tendência homogeneizante do desenvolvimento surgem algumas alternativas, mesmo dentro de espaços institucionais tradicionais como as Nações Unidas, tal como o índice de desenvolvimento humano (IDH) elaborado no âmbito do Programa das Nações Unidas para o desenvolvimento (PNUD). Esta e outras iniciativas buscam considerar algo mais que o PIB para determinar o bem-estar de um país e sua população. Nussbaum (cf. 2012, p.19) salienta que o aumento do PIB não significa necessariamente uma melhora da qualidade de vida das pessoas e nenhum informe sobre a prosperidade do conjunto de um país servirá provavelmente de consolo aqueles e aquelas cuja existência esta marcada pelas desigualdades e privações.

O enfoque das capacidades[7] pode ser considerado uma

[7] Nussbaum utiliza o termo *"capability"* no original, traduzido para o português como "capacidade". No entanto, alguns autores

dessas iniciativas contra-hegemônicas. Nussbaum (cf.2012, p.37) adverte que há uma certa confusão terminológica entre o enfoque das capacidades e o enfoque do desenvolvimento humano. Esclarece que o enfoque do desenvolvimento humano esta ligado historicamente ao PNUD e aos seus informes anuais sobre o desenvolvimento humano. Nestes informes utiliza-se o conceito das capacidades como indicador comparativo mais do que como uma base para uma teoria política normativa (cf. NUSSBAUM, 2012, p.37).

Amartya Sen, através de suas obras *Desigualdade Reexaminada* (2001) *e Desenvolvimento como Liberdade* (2011), teve um papel significativo na elaboração do desenho dos informes do PNUD, contudo, tais informes não incorporaram todos os elementos da sua teoria (pragmática e voltada para resultados), simplesmente, objetivam apresentar a informação comparativa de um modo que sirva para reorientar o debate sobre o desenvolvimento e as políticas correspondentes (cf. NUSSBAUM, 2012, p. 37). Sen utiliza o enfoque das capacidades como instrumento para realizar comparações sobre a qualidade de vida, assim como Nussbaum.

No entanto, Nussbaum prefere o termo enfoque das capacidades ao de enfoque do desenvolvimento humano porque tem interesse nas capacidades tanto das pessoas, como nas capacidades dos animais não humanos. Para a autora o enfoque proporciona uma excelente base para a construção de uma teoria da justiça e para os direitos dos animais em geral (tanto humanos como não humanos), salienta que Sen compartilha de tal ideia, mesmo que não seja este o foco principal do seu trabalho (cf. NUSSBAUM, 2012, p.38). A proposta de Nussbaum reforça a luta do movimento por justiça ambiental (ou ecológica) ao propor novas bases para o alcance de igual dignidade para os animais humanos e não humanos.

---

salientam que o termo deveria ser traduzido como “capabilidade”, em razão de ser mais abrangente que capacidade, pois abarcaria tanto capacidade quanto habilidade e que este seria o sentido utilizado pela autora.

2. Justiça ambiental e desenvolvimento

O movimento por justiça ambiental é identificado na sua origem com a luta contra o racismo ambiental nos Estados Unidos iniciada na década de 1980[8]. Condições inadequadas de saneamento e de contaminação química de locais de moradia e trabalho, bem como a disposição indevida de lixo tóxico e perigoso foi percebido como algo que afetava muito mais as populações negras, mestiças e de baixa renda do que o restante das pessoas. Assim, a luta por justiça das comunidades vulneráveis e expostas aos riscos da "poluição" adquire um caráter social, territorial, ambiental e de reivindicação por direitos civis.

Através de análises de riscos é identificado pelos movimentos sociais de lutas pelos direitos civis que há por parte do Estado uma aplicação desigual das leis ambientais, ocasionando uma distribuição desigual dos impactos dos acidentes ambientais por raça e renda. Assim, o movimento por justiça ambiental busca enfrentar a dimensão ambiental da injustiça social e trazer uma nova perspectiva para integrar as lutas ambientais e sociais. Essa nova perspectiva não ficou restrita aos EUA, alcançou outros países, bem como levou a discussão a respeito da distribuição desigual dos riscos ambientais para além dos movimentos sociais: alcançou o debate acadêmico e político também.

A ideia introduzida pela noção de crise ambiental de que todos, enquanto seres humanos, somos responsáveis pelas condições ambientais do planeta, é um dos pontos de reflexão da perspectiva colocada pelo movimento de justiça ambiental. Esse cenário de crise ambiental esconde a forma como os impactos ambientais estão distribuídos tanto em termos de incidência quanto intensidade. Isso acontece, por um lado, porque o meio ambiente é visto como algo uno, escasso e homogêneo; por outro lado, porque os seres humanos,

[8] O movimento contra o racismo ambiental que popularizou o termo justiça ambiental é apontado, por muitos pesquisadores, como tendo inicio em 1982 com um protesto em Warren County, Carolina do Norte, EUA, contra o uso da região para o depósito de resíduos perigosos, como PCBs (tipo de poluente orgânico persistente).

como um todo, seriam os responsáveis pelo processo de destruição das formas naturais, do ambiente e da vida.

O debate introduzido pelo movimento de justiça ambiental propõe ir além da questão da "escassez" ou do "desperdício", propõe incluir a discussão acerca dos fins pretendidos com a apropriação extensiva e intensiva do meio ambiente. Coloca os seguintes questionamentos: O que se produz? Como se produz? Para quem se produz? A pauta de discussão dos governos e das grandes corporações ignora a destinação desproporcional dos riscos ambientais para os mais pobres e grupos étnicos vulneráveis, bem como a concentração dos benefícios do desenvolvimento à uma minoria dos habitantes do Planeta (cf. ACSELRAD, 2009). Tal cenário acaba levando a uma situação de injustiça ambiental, que pode ser caracterizada por um fenômeno de imposição desproporcional dos riscos ambientais às populações menos dotadas de recursos financeiros, políticos e informacionais (cf. ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009, p.9).

O movimento por justiça ambiental evidencia que o discurso do desenvolvimento continua perpetrando práticas excludentes e predatórias. Contudo, tais práticas não atingem apenas os seres humanos: tanto os animais humanos como os não humanos estão sujeitos à injustiça ambiental. Surge assim, a ideia de justiça ecológica[9], que procura demonstrar que os animais não humanos também deveriam estar incluídos em parâmetros de justiça. O objetivo ao introduzir este ponto não é estabelecer uma diferença entre justiça ambiental e justiça ecológica, pelo contrário. Ao incluir na luta por melhores condições de vida os animais não humanos, o movimento por justiça ambiental ganha um novo fôlego para continuar combatendo o modelo de desenvolvimento dominante, que apesar te ter ganhado contornos "verdes" nas últimas décadas, continua desconsiderando os mais vulneráveis, sejam eles humanos ou não humanos.

[9] A ideia de justiça ecológica deriva dos movimentos de justiça ambiental, mas seria mais ampla ao considerar a natureza como sujeito de direitos, bem como outros elementos. Nesse sentido ver o capítulo *Justice to Nature: incorporating recognation, capabilities and participation.* (SCHLOSBERG, 2007).

Schlosberg (2007) salienta que embora o foco inicial dos movimentos de justiça ambiental tenha sido a distribuição desigual dos riscos ambientais, tais movimentos não ficaram restritos à luta por equidade: os movimentos abordam como a injustiça é construída, ou seja, as razões que geram discriminação e desigualdade. Assim, as demandas por participação e acesso à justiça também se fazem presentes. O autor aponta que tanto os movimentos sociais, que estão na base dos movimentos por justiça ambiental, como as diferentes teorias da justiça, possuem diferentes acepções dos termos "meio ambiente" e "justiça", portanto, seria relevante estabelecer um diálogo entre a prática e a teoria, uma vez que a ideia de justiça distributiva não é suficiente para abordar a questão ambiental (cf. SCHLOSBERG, 2007). A questão levantada por Schlosberg é que as chamadas teorias da justiça desenvolveram um número adicional de maneiras de entender os processos de justiça e injustiça e, isso, raramente tem aparecido na literatura dos movimentos por justiça ambiental.

Em essência, resume o autor, muitas teorias contemporâneas de justiça referem-se a um ponto de partida que é mais amplo do que apenas como as coisas são distribuídas. Esse ponto de partida inclui nossas instituições e teorias sobre reconhecimento, participação e como as pessoas funcionam, relacionando isto com grupos e indivíduos. Schlosberg destaca que muito pouco desse desenvolvimento foi aplicado ao movimento de justiça ambiental. A maior parte da discussão em termos de justiça ambiental foca na má distribuição, abordando a participação e o reconhecimento, não no sentido das atuais teorias de justiça, mas no sentido de examinar as barreiras culturais e raciais para indivíduos e comunidades terem uma justa distribuição (cf. SCHLOSBERG, 2007).

Nesse sentido, Nussbaum em *Fronteiras da Justiça* (2013) aponta problemas atuais em termos de teorias da justiça que precisam ser enfrentados, como o problema da justiça entre nações e a justiça que devemos aos animais não humanos. Tanto a questão da justiça entre nações como a justiça que devemos aos animais não humanos dizem respeito à discussão do desenvolvimento e ao modelo de desenvolvimento dominante.

Nussbaum propõe através do enfoque das capacidades uma aproximação da avaliação da qualidade de vida e da teorização sobre

a justiça social básica. A pergunta básica do enfoque consiste em: o que é capaz de fazer cada pessoa? O enfoque concebe cada pessoa como um fim em si mesmo e não questiona somente o bem-estar total ou médio, mas também as oportunidades disponíveis para cada ser humano (cf. NUSSBAUM, 2012, p. 38). Assim, a autora propõe uma lista de capacidades básicas centrais, dirigidas tanto aos animais humanos como não humanos, como base da sua teoria de direitos políticos fundamentais, destacando que o enfoque das capacidades esta atraindo a atenção do mundo como alternativa aos enfoques dominantes da economia e das políticas de desenvolvimento, bem como enfoque de justiça social básica dentro das nações e entre elas (cf. NUSSBAUM, 2012, p.218).

A ideia de justiça ecológica inclui tanto a busca por justiça para os animais humanos como para os animais não humanos, de tal forma que o enfoque das capacidades auxilia na construção de novos parâmetros de reconhecimento de dignidade e igualdade para todas as formas de vida, bem como para uma adequação dos parâmetros de relação entre nações pobres e ricas a níveis mais equânimes.

Considerações finais

O discurso do desenvolvimento direcionado aos países periféricos foi amplamente aceito e incentivado pelos internacionalistas, sobretudo no pós Segunda Guerra Mundial a partir das diretrizes e programas da Organização das Nações Unidas e outras organizações internacionais. Tal discurso assumiu diferentes formas ao longo das décadas de existência da ONU, principalmente ao somar ao tema do desenvolvimento às questões do meio ambiente.

Contudo, mesmo considerando os limites ambientais do planeta, a lógica dominante do desenvolvimento continua ignorando as principais causas das desigualdades sociais e da exploração sem limites do meio ambiente. O cenário de injustiça ambiental é cada vez mais presente, tanto na esfera internacional como interna.

No Brasil, por exemplo, o número de conflitos ambientais é cada vez maior: disputas pela terra, causadas pela expansão da mineração e do setor agrícola, conflitos pelo uso e apropriação de recursos naturais, questões envolvendo demarcação de terras indígenas e territórios quilombolas, são constantes.

Diante de tal contexto o movimento por justiça ambiental surge como uma forma de aproximar a luta por direitos sociais à luta por melhores condições ambientais, ao denunciar que as populações vulneráveis e portanto, mais carentes em termos de reconhecimento e acesso a direitos, são aquelas que mais sofrem em termos de exposição aos riscos ambientais. É preciso levar em consideração que tais riscos não atingem apenas os seres humanos, mas também os animais não humanos. O enfoque das capacidades a partir da elaboração proposta por Nussbaum pode significar uma ampliação do movimento por justiça ambiental ao propor a inclusão dos animais não humanos a uma obrigação direta de justiça nossa para com relação a eles, bem como uma adequação dos parâmetros de relação entre nações pobres e ricas a níveis mais equânimes.

Temas como meio ambiente e desenvolvimento, embora ocupem cada vez mais espaço na agenda internacional, devem ser analisados a partir de uma teoria crítica do Direito Internacional. Uma teoria crítica do Direito Internacional deve antes de tudo preocupar-se com o papel que este exerce na maneira como certos grupos dominam e exploram outros. Se quisermos encontrar formas de atacar as estruturas sociais e modificá-las, esse olhar crítico torna-se indispensável.

Referências

ACSELRAD, Henri. MELLO, Cecilia Campello do Amaral. BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é justiça ambiental?* Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

AGENDA 21. Brasília: Senado Federal, 2001.

ALBUQUERQUE, Letícia. *Poluentes Orgânicos Persistente: uma análise da Convenção de Estocolmo.* Curitiba: Juruá, 2006.

ALBUQUERQUE, Letícia. Conflitos socioambientais na zona costeira catarinense. 2009. 205p. Tese de Doutorado em Direito. Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Disponivel em: https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/92868 . Acesso em: 04 de nov. 2020.

COCOYOC DECLARATION. 1974. In: *Draft report on the UNEP/UNCTAD Symposium on Patterns of Resources Use,*

Environment and Development Strategies. Cocoyoc, Mexico: UNEP, Out, 1974.

COMISSAO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso Futuro Comum*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1988.

CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração de Estocolmo sobre o Ambiente Humano. Estocolmo, jun. 1972***.** Disponível em: http://www.silex.com.br/leis/normas/estocolmo.htm. Acesso em: 20 nov. 2007.

CONFERÊNCIA DAS NACÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. Brasília: Senado Federal, 1992.

DAG HAMMARSJKOLD FOUNDATION. *Que faire*. Upssala: DHF, 1975.

LACOSTE, Yves. *A geografia isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra.* Campinas: Papirus, 1997.

LEIS, Héctor Ricardo. Ambientalismo: um projeto realista-utópico para a política mundial. In: *Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cidadania: desafios para as ciências sociais.* São Paulo: Cortez. Florianópolis: EDUFSC, 2001.

LE PRESTRE, Philippe. *Ecopolitica Internacional*. São Paulo: Senac, 2000.

MONTIBELLER-FILHO, Gilberto. *O Mito do Desenvolvimento Sustentável.* Florianópolis: EDUFSC, 2008.

NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie.* Tradução de Susana de Castro. 11° edição. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

NUSSBAUM, Martha. *Crear Capacidades: propuesta para El desarrollo humano.* Barcelona: Paidos, 2012.

RIST, Gilbert. *Le développement: histoire d'une croyance occidentale.* 2° édition. Paris: Press de Sciences Po, 2001.

SACHS, Ignacy. Em busca de novas estratégias de desenvolvimento**.** In: VIEIRA, Paulo Freire (Org.). *Rumo à ecossocioeconomia: Teoria e prática do desenvolvimento.* São Paulo: Cortez, 2007.

SCHLOSBERG, David. *Defining Environmental Justice: theories, movements, and nature.* Oxford: Oxford Univervisty Press, 2007.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade.* Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

SEN, Amartya. *Desigualdade Reexaminada.* Tradução de Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Record, 2001.

VAISSE, Maurice. *As relações internacionais desde 1945.* Lisboa: edições 70, 1995.

VIEIRA, Paulo Freire. Meio Ambiente, Desenvolvimento e Planejamento. In: Vários autores. *Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cidadania: desafios para as ciências sociais.* São Paulo: Cortez. Florianópolis: EDUFSC, 2001.

WORL BANK. *Poverty and share prosperity: reversal of fortune.* Washington, DC: The World Bank, 2020. Disponivel em: https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/34496/211602ov.pdf . Acesso em: 14 nov. 2020.

OS DIREITOS HUMANOS COMO BASE DA JUSTIFICAÇÃO HUMANITÁRIA EM JOHN RAWLS

Charles Feldhaus[1]
Wilson Yoshiro Oyamada[2]

Introdução

A terceira e última parte da obra *O direito dos povos* de Rawls trata das questões de justiça num contexto de teoria não ideal ou de não conformidade aos princípios do direito internacional, ou seja, trata da relação dos povos liberais e decentes com os povos que não respeitam os princípios do direito internacional. Os povos que não estão incluídos na Sociedades de Povos de Rawls se encontram os Estados fora da lei, as sociedades carregadas com condições desfavoráveis e os absolutismos benevolentes. Nesse contexto de discussão surge o problema de traçar o limite entre aquelas intervenções externas no espaço da esfera doméstica de outros povos que são justificadas e aquelas que não são justificadas. Rawls atribui um papel importante aos direitos humanos na determinação das intervenções que podem ser justificadas e das que não podem ser justificadas.

É importante ressaltar que Rawls define os direitos humanos como "uma classe especial de direitos urgentes" (RAWLS, 2001, p. 103). Esses direitos estabelecem um critério de determinação da tolerância razoável. Aqueles povos que respeitam os direitos humanos e Rawls entende que as sociedades hierárquicas decentes fazem isso, devem ser aceitos como membros de boa fé de uma sociedade dos povos. Os direitos humanos restringem as razões que

[1] Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutorado em filosofia pela Martin Luther Universität Halle Wittenberg (2015) com apoio financeiro da CAPES. Professor Associado A da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: charles@uel.br
[2] Mestre em filosofia na Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: oyamadawilson@gmail.com

justificam a guerra e impõem limites à autonomia interna de um governo (RAWLS, 2001, p. 103). Desse modo, se pode dizer que os direitos humanos estabelecem "uma condição necessária da decência" de um povo e que o cumprimento dos direitos humanos por parte de um povo é razão suficiente para exclusão de qualquer intervenção justificada e coercitiva assim como estabelecem algum tipo de limite para o pluralismo entre os diferentes povos (2001, p. 104).

Uma questão que alguém poderia levantar aqui diz respeito à diferença entre a lista de direitos humanos contida nos tratados internacionais vigentes atualmente e a lista de direitos humanos apresentada por Rawls em *O direito dos povos*. Quanto a esse ponto é importante observar que John Tasioulas (2002, p. 381-2) buscou identificar esse tipo de diferença. Ao realizar essa comparação, Tasioulas sustenta que Rawls está comprometido com algum tipo de minimalismo inadequado quanto à sua lista dos direitos humanos. Se for realizado uma comparação entre a lista da ONU e a lista de Rawls em *O direito dos povos*, se poderia identificar que os seguintes direitos humanos são deixados de fora da lista de Rawls: 1. liberdade de opinião; 2. liberdade de expressão; 3. liberdade de imprensa; 4. liberdade de associação; 5. direito à participação política; 6. direito à educação; 7. direito à assistência saúde; 8. direito aos serviços sociais (TASIOULAS, 2002, p. 382).

Conforme o comentador (TASIOULAS, 2002, p. 384), o motivo subjacente à escolha de Rawls por uma lista mais limitada de direitos humanos resulta da escolha da estratégia de argumentação de *O direito dos povos*. Conforme Feldhaus (2019, p. 71), Rawls o problema encontra-se na vinculação da discussão da lista dos direitos humanos com o debate a respeito da legitimidade da intervenção externa na soberania interna dos povos e por causa disso "a lista teve que necessariamente ser mínima, a fim de poder ser acordada na segunda posição original que inclui não apenas sociedades democráticas liberais, mas também sociedades decentes". O ponto central é que Rawls precisa encontrar uma lista de direitos humanos que pudesse impor a todos os povos. Uma vez que Rawls (2001, p. 105) afirma que os direitos humanos "são obrigatórios para todos os povos e sociedades, inclusive os Estados fora da lei. Um Estado fora da lei que viola esses direitos deve ser condenado e, em casos graves,

pode ser sujeito a sanções coercitivas e até mesmo à intervenção". Com isso, se pode observar que Rawls traça uma vinculação forte entre o discurso dos direitos humanos e a justificação da intervenção externa.

Naturalmente, alguém poderia perguntar qual a origem da obrigação de cumprir os direitos humanos, mesmo dos Estados fora da lei, e da interferência nos assuntos internos de um povo, o que se sabe que era vedado no sistema do direito internacional até bastante recentemente e sob uma forma qualificada parece ainda ser válido no próprio sistema de direito internacional esboçado por Rawls em *O direito dos povos*, uma vez que o quarto princípio rawlsiano ainda contém um dever de não intervenção. Se poderia dizer que uma boa interpretação desse princípio à luz do tema discutido aqui, a saber, a relação entre direitos humanos e a justificação da intervenção, seria que o dever de não intervenção é válido sob a condição que os povos respeitem o regime dos direitos humanos. Caso algum povo não tenha respeito pelos direitos humanos, algum tipo de intervenção, dependendo da gravidade da violação dos direitos humanos poderia vir a ser justificada.

No que segue será tratado, primeiramente, da concepção rawlsiana da guerra justa e o papel que os direitos humanos ocupam na doutrina da guerra justa (i); em segundo lugar, se busca mostrar brevemente como Rawls defende uma vinculação forte entre os direitos humanos e a justificação da intervenção humanitária, os direitos humanos como justificação do *ius ad bellum* (ii); em terceiro lugar, são apresentadas algumas críticas de Martha Nussbaum a maneira como Rawls concebe a justificação da intervenção humanitária em *O direito dos povos* (iii); em quarto lugar, é apresentada a crítica de Nussbaum ao emprego generalizado da intervernção humanitária (iv); em quinto lugar, se esclarece o papel dos direitos humanos na conduta na guerra, o que se costuma chamar de *ius in bello* (v); em sexto lugar, se esclarece o papel dos direitos humanos como critério da tolerância razoável (vi); por fim, é realizado um contraste entre a concepção de Walzer e Rawls a respeito da justificação da intervenção externa, uma vez que Rawls traça uma filiação entre sua concepção e a de Walzer (vii).

1. Os direitos humanos e a doutrina da guerra justa em Rawls

Rawls devota-se à teoria da guerra justa na parte de teoria não ideal de *O direito dos povos*. Rawls distingue entre a guerra que é empreendida com base em interesses racionais dos povos e a guerra que é empreendida com base em interesses razoáveis dos povos (RAWLS, 2001, p. 119). Rawls restringe o direito à guerra aos casos de autodefesa e à proteção dos direitos humanos. Algo que soa estranho na posição de Rawls é que ele afirma explicitamente que apenas sociedades democráticas liberais, sociedades hierárquicas decentes e sociedades absolutistas benevolentes têm direito à guerra como meio de autodefesa. O que poderia sugerir que Estados fora da lei e sociedades carregadas com condições desfavoráveis não teriam direito ao recurso à guerra em casos de autodefesa, o que parece no mínimo contra intuitivo (RAWLS, 2001, p. 119-121).

No que diz respeito à teoria da guerra justa propriamente dita, Rawls trata tanto do direito à guerra (*ius ad bellum*) e do direito na guerra (*ius in bellum*). A questão da justificação da intervenção externa se situa principalmente no direito à guerra. Numa nota no final do § 13 que trata especificamente do direito à guerra Rawls (2001, p. 123, nota) se devota a algumas questões casuísticas do direito à intervenção externa.

No que diz respeito à teoria da guerra justa na guerra (*ius in bellum*), Rawls (2001, p. 124-7) sustenta que parte de seis princípios ou suposições do pensamento tradicional:

1. A finalidade da guerra justa é alcançar uma paz duradoura entre os povos;
2. As sociedades bem ordenadas não costumam realizar a guerra entre si;
3. As sociedades bem ordenadas durante uma guerra devem prestar a atenção a três tipos de pessoas: a) os líderes e funcionários do Estado com quem estão em guerra; b) os soldados; c) a população civil.
4. As sociedades bem ordenadas devem respeitar os direitos humanos dos povos com os quais se encontram em guerra;

5. As sociedades bem ordenadas devem deixar claro através de sua conduta durante um conflito militar o tipo de paz e o tipo de relação que buscam estabelecer depois de terminado o conflito bélico;
6. Em sua conduta, às sociedades bem ordenadas devem conceder ao raciocínio meio e fim um papel bastante restrito na conduta durante um conflito bélico;

De maneira geral, se pode dizer que Rawls segue os passos de Kant em *À paz perpétua* ao adotar esses princípios. O projeto de Kant estava orientado a uma paz duradoura; o projeto de Kant partia da hipótese do caráter pacífico das repúblicas (que Rawls chama de sociedades bem ordenadas, ou democracias liberais constitucionais); o projeto de Kant proibia o uso de espiões, envenenadores, etc como um tipo de exigência de respeito às pessoas que não eram militares, ou ao menos, ele poderia ter tido isso em mente; Kant claramente não falava de direitos humanos, o conceito é mais recente; Kant recorre muitas vezes à fórmula da humanidade como um fim em si mesmo, até quando está tratando de contextos de filosofia política, e isso poderia ser entendido como uma restrição ao uso do raciocínio meio e fim na política e é importante lembrar que Kant recorre a fórmula da publicidade como meio de conciliar a moral e a política no Apêndice *À paz perpétua*.

2. O direito de intervenção externa em O direito dos *povos*

Agora chegou o momento de tratar especificamente na justificação da intervenção externa no pensamento de direito internacional de Rawls. Em um nota que encerra o § 13.3 de *O direito dos povos*, Rawls suscita a seguinte questão:

> Devemos, em algum ponto, perguntar se alguma vez é legítimo interferir em Estados fora da lei simplesmente porque violam os direitos humanos (...) há um argumento *prima facie* a favor da intervenção de algum tipo em tais casos, embora

> devamos proceder de maneira diferente com civilizações avançadas e sociedades primitivas. (RAWLS, 2001, p. 123, nota).

A distinção advogada por Rawls está relacionada com a possibilidade de exercer algum tipo de influência em povos que violam os direitos humanos com alguma probabilidade de eficiência nos casos de povos de civilizados, mas menor ou nenhuma probabilidade de eficiência em povos não civilizados. No caso de povos civilizados, intervenções externas diplomáticas e comerciais poderiam ser suficientes como uma estratégia de convencimento desses povos a respeitar os direitos humanos. Mas isso parece menos provável no caso de povos não civilizados, que podem, por exemplo, não valorizar uma boa relação diplomática com outros povos ou nem mesmo uma boa relação comercial. Rawls cita o exemplo dos Astecas e provavelmente sua prática ritual de arrancar o coração de seres humanos ainda vivos num tipo altar. Como diz Rawls (2001, p. 123, nota): "Há alguma abordagem de fato que pudesse persuadi-los a interromper essas práticas?". A resposta parece ser não, razão pela qual Rawls acredita que o uso de intervenções mais invasivas poderia ser justificado no caso de práticas de desrespeito aos direitos humanos por povos não civilizados. No caso de povos civilizados, o mais adequada parece ser aplicar sanções diplomáticas e comerciais primeiro e apenas em casos extremos sanções militares. Contudo, Rawls parece apenas entender que esse tipo de intervenção estaria justificado no caso de um alto grau de violações dos direitos humanos e quando o povo em questão "não reage à imposição de sanções" diplomáticas, por exemplo (RAWLS, 2001, p. 123, nota).

3. A crítica de Nussbaum à justificação rawlsiana da intervenção humanitária

Martha Nussbaum apresenta algumas críticas à justificação rawlsiana da intervenção externa e esse será o tema que será tratado agora. Nussbaum entende que Rawls conecta de maneira muito forte duas etapas distintas, porém relacionadas, com a questão da intervenção externa, a saber, a justificação da intervenção externa na

soberania interna dos povos e a implementação da intervenção externa na mesma soberania. Ela (NUSSBAUM, 2013, p. 316) sustenta que ele vincula duas coisas bastante distintas: 'ser digno de respeito' e com isso poder ser um membro de uma Sociedade dos povos e a obrigação de 'abster-se de' intervir nos assuntos internos de um povo. O ponto é que o fato que um povo não respeita os direitos humanos pode não ser razão suficiente, embora possa ser uma razão necessária, para intervir nos assuntos internos de um povo. Nussbaum afirma que é claramente pensável que no caso de violações do direitos humanos podem haver casos em que temos o direito de dirigir críticas justificadas a esses povos, sem que com isso precisemos ou estejamos justificados em intervir nos negócios do respectivo povo. Claro que é importante lembrar que Nussbaum parte de uma perspectiva teórica distinta daquela defendida por Rawls, ela se vincula àqueles que ela denomina de "típico movimento moderno dos direitos humanos" (NUSSBAUM, 2013, p. 318) que compreende que o uso da 'persuasão' deve ser a prática predominante, na maioria dos casos de intervenção humanitária, e não o uso da coerção, principalmente não o uso da força militar. O uso muito restrito e limitado da força nas relações entre os Estados deve ser a prática usual em questões de direitos humanos e na política externa. Uma das principais razões para isso está relacionada com o papel que ela atribui ao Estado em sua concepção de direito internacional. Ela (NUSSBAUM, 2013, 318) entende que "devemos abster-nos de intervir militarmente nos assuntos (...) [da] nação, e negociar com seu governo devidamente eleito como legítimo". Nussbaum preocupa-se em identificar as razões pelas quais se poderia justificar essa propensão a abster-se de intervir nos assuntos internos das nações, a não ser em casos extremos de violação dos direitos humanos. Ela identifica razões prudenciais contra o que denomina de "intervenção humanitária generalizada". Em primeiro lugar, se pode pensar que tais intervenções poderiam criar algum tipo de instabilidade no mundo; em segundo lugar, é prática comum do direito internacional as grandes potências se aproveitarem das situações de violação dos direitos humanos para justificar e implementar intervenções naqueles países em que possuem algum interesse comercial ou de outro tipo, ou seja, é comum o emprego ideológico do discurso dos direitos humanos para justificar atos

belicistas com outros tipos de motivação. Nussbaum vai buscar base no pensamento de Hugo Grotius para defender sua recusa a um emprego generalizado da intervenção humanitária, o que ela acredita que Rawls está endossando na obra *O direito dos povos*. Assim como Grotius, Nussbaum coloca uma grande ênfase no papel do Estado e na responsabilidade dos Estados nacionais na proteção da dignidade humana.

4. O argumento de Nussbaum contra a intervenção humanitária generalizada

Como vimos, Martha Nussbaum defende que teorias do direito internacional como a de Rawls não traçam a devida distinção entre justificação da intervenção humanitária e implementação da intervenção humanitária. O fato de que está acontecendo algum tipo de violação dos direitos humanos ao redor do globo não é sozinho suficiente para justificar a intervenção humanitária, principalmente, não a militar. Nussbaum se diz adepta de um grupo de pensadores que considera ser necessário empregar primeiro algum tipo de persuasão e somente quando esse tipo de prática não funciona, então analisar se é adequado ou não empreender algum tipo de sanção externa diplomática, comercial ou militar. Ela inclusive encontrou alguns argumentos contra o que ela chama de prática generalizada da intervenção humanitária. Ela parece entender, entre outras coisas, que a prática generalizada da intervenção humanitária pode colocar mais água no moinho do realismo político.

Nussbaum (2001, p. 317) sustenta que se pode aplicar críticas justificadas a outros povos com base em padrões morais vinculados a uma conjunto mais amplo de direitos humanos do que aqueles que Rawls advoga sem pressupor que se tem o direito de qualquer tipo de intervenção política, econômica ou militar. Para fazer isso, é necessário apenas que existam fundamentos independentes para basear nossas críticas justificadas à violação de direitos humanos. Nussbaum (2013, p. 317) recorre a elementos da concepção de direito internacional de Hugo Grotius em *Sobre o direito de guerra e paz*. Ele havia sustentado que é preciso evitar usar a intervenção militar contra outros povos nos assuntos

domésticos de sua competência e que o melhor caminho é negociar com o governo eleito legitimamente. Os leitores de Rawls sem dúvida poderiam lembrar aqui que ele não sugere intervir em governo eleitos legitimamente, mas apenas em sociedades que não sejam bem ordenadas. O caráter bem ordenado da estrutura básica interna de um povo impede a intervenção, o caráter não bem ordenado poderia justificar algum tipo de intervenção. Mas acredito que Nussbaum está pensando aqui em legítimo conforme os critérios internos de um povo e não exatamente os critérios das democracias liberais constitucionais na sua política externa para com governos não assim constituídos. Nussbaum (2013, p. 318) é favorável ao emprego da persuasão na maioria dos casos de violação dos direitos humanos, o emprego do uso da força deveria ser bastante restrito. Ela apresenta argumentos prudenciais contra a intervenção generalizada e argumentos morais. O principal argumento prudencial diz respeito aos efeitos da intervenção nos povos que sofrem algum tipo de intervenção, principalmente a intervenção humanitária militar. Ela (2013, p. 318) afirma que estas "intervenções podem desestabilizar o mundo" e podem inclusive servir aos interesses moralistas dos povos mais fortes contra os mais fracos. Interesses de dominação colonial por exemplo, pela ampliação de mercados ou até mesmo de acessar recursos naturais escassos como os combustíveis, o que tem sido prática mais corrente recentemente. Nussbaum (2013, p. 319) afirma que o argumento mais profundo contra a intervenção humanitária deriva da noção de dignidade humana. É importante observar aqui que Jurgen Habermas recentemente publicou um texto com o título *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos* em que mostra a relação estreita que existe entre a noção de dignidade humana e a gênese de diferentes categorias dos direitos humanos. Habermas sustenta que a dignidade humana serve como um tipo de base moral que orienta o processo de criação de novas categorias de direitos humanos.

Mas voltando a Nussbaum, o argumento da pensadora contra a intervenção humanitária generalizada reabilita o papel do Estado nacional. Como a dignidade humana é um valor muito importante no sistema, o Estado precisa ser reabilitado como a unidade fundamental responsável pela proteção dos direitos humanos e da dignidade humana. Nas palavras de Nussbaum: "o Estado-nação; este continua

sendo a maior e mais alicerçadora unidade de que ainda se pode esperar uma responsabilidade decente pelas pessoas que vivem nela" (2013, p. 319). O ponto aqui é que as instituições internacionais atuais ainda não conseguem mostrar a responsabilidade devida pela proteção da dignidade humana e dos direitos humanos e, além disso, seguindo os passos de Rawls em *Uma teoria da justiça*, Nussbaum (2013, p. 319) aponta que a estrutura básica doméstica tem uma influência significativa nas oportunidades de vida que uma pessoa pode ter. Por causa disso, se poderia dizer que não se trata apenas de uma ineficiência das instituições internacionais em proteger os direitos humanos, mas principalmente dos efeitos que as principais instituições sociais que compõem o que Rawls chama de estrutura básica da sociedade tem nas perspectivas de vida das pessoas. Como diz ela (2013, p. 319), o Estado nacional é "um lugar-chave para o exercício pelas pessoas de suas liberdades". Não à toa que Nussbaum questiona severamente a utilidade do recurso de Rawls à distinção entre 'povos' e 'Estados'. O motivo da censura está no fato de Rawls ao menos aparentemente ter esquecido a importância que a estrutura básica da sociedade doméstica tem nas perspectivas de vida das pessoas. Entretanto, existem diversos outros fatores influenciando o diagnóstico de Rawls da desigualdade global como a hipótese da base exclusivamente doméstica da desigualdade global e a suposição que o contrato social na esfera internacional é um acordo de vantagem mútua para todos que são também duramente criticados por Nussbaum (2013, p. 280; 290).

Com isso Nussbaum (2013, p. 320) diz encontrar um argumento a favor de um tipo de reabilitação de uma noção de soberania nacional, mesmo que não a noção de soberania absoluta do direito internacional clássico. Diferente de Rawls, contudo, ela reconhece que essa soberania está sob forte ameaça atualmente. Essa ameaça surge principalmente da influência que entes supranacionais não estatais tem atualmente, a saber, as corporações multinacionais e a estrutura econômica global (2013, p. 320). Não à toa que ela critica a concepção de justiça global de Rawls em *O direito dos povos*. Ela entende que Rawls assume a hipótese doméstica da desigualdade global. Assume que a distribuição de riqueza ao redor do globo se baseia apenas em aspectos internos às sociedades domésticas e por isso restringe o dever de assistência apenas até o nível em que forem

restabelecidas as instituições políticas bem ordenadas. Como se a pobreza ou riqueza de um povo fosse o resultado quase exclusivo de instituições políticas funcionamento de maneira adequada conforme os padrões de sociedades democráticas liberais constitucionais.

No que diz respeito à intervenção humanitária, Nussbaum estabelece como critério o seguinte: enquanto uma "nação se situe acima de certo limite em termos de legitimidade democrática, não seria certo intervir de forma coercitiva" (2013, p. 320). Ela inclusive considera que desigualdade entre os gêneros, mesmo que digna de crítica justificada e por isso um alvo legítimo de práticas de persuasão em contrário, não poderiam autorizar a implementação de intervenções humanitárias coercitivas. Ela baseia essa posição na constatação que:

> A maioria das nações do mundo, hoje, são injustas em um ou mais aspectos, e a comunidade internacional tem razão em assinalar essas injustiças e confrontá-las com padrões de plena igualdade e dignidade que se podem recomendar como aplicáveis a elas. Mas não seria certo impor-lhes sanções econômicas, muito menos uma intervenção militar, ainda que elas passem em um teste muito mais fraco de responsabilidade, um teste em que os Estados Unidos e a Índia de hoje, por exemplo, passariam, apesar de ambos estarem bem abaixo dos padrões de proteção plena dos direitos humanos que possamos justificar e recomendar apropriadamente (NUSSBAUM, 2013, p. 321).

Ela parece querer chamar a atenção ao fato que a teoria do direito internacional rawlsiana pode estar partindo de um diagnóstico equivocado da realidade da concretização do regime de implementação dos direitos humanos. A própria distinção entre os tipos de povos supõe uma certeza relativamente clara dos povos que encontram-se na situação de conformidade e dos povos que se encontram na situação de falta de conformidade em relação aos direitos humanos. Entretanto, mesmo um povo democrático liberal constitucional, que se encontram no regime de conformidade na

classificação de Rawls em *O direito dos povos* como é o caso do Estados Unidos da América não deixa de mostrar casos gritantes de violação dos direitos humanos e de injustiça social. Países carregados com condições desfavoráveis como a Índia não deixam de ter instituições democráticas relativamente bem desenvolvidas. Além disso, muitas intervenções humanitárias poderiam ter o efeito contrário do pretendido. O dever de assistência global da concepção de direito internacional rawlsiana sugere que se poderia intervir em povos carregados com condições desfavoráveis ou Estados fora da lei, a fim de restabelecer as instituições políticas adequadas ao bom desenvolvimento econômico da respectiva sociedade. O problema para Nussbaum é que nem sempre é muito claro que "a intervenção não teria criado muito mais problemas do que os teria solucionado" (NUSSBAUM, 2013, p. 321). Ela se refere às violações dos direitos humanos durante o regime de apartheid na Africa do Sul. Mesmo nesse cenário em que a grande maioria da população era excluída do poder político e em certos momentos ocorreram casos de genocídio, estupros, entre outros crimes. Esse caso parece que tinha tudo para se configurar como uma intervenção humanitária justificada, mas o tempo mostrou que, apesar de todos os problemas, os processos políticos ainda funcionavam bem e esse povo conseguiu encontrar seu próprio caminho seguindo seus próprios passos. A ideia básica é que, desde que os processos democráticos estejam funcionando relativamente bem numa sociedade, devemos preferir que um povo siga seu próprio caminho em vez de intervir externamente através de sanções econômicas e militares. Ela considera apropriado recorrer aos esforços diplomáticos e à persuasão política nesses casos. Claro que isso sempre suscita a questão: "Qual é o nível mínimo da legitimidade?" política em um povo que devemos considerar quando tomar uma decisão sobre realizar a intervenção ou não. Estranhamente, apesar de tecer fortes críticas a vários aspectos da concepção de direito internacional rawlsiana, Nussbaum emprega um critério rawlsiano para responder a essa pergunta. Ela (NUSSBAUM, 2013, p. 322) considera que a concepção rawlsiana de 'hierarquia consultiva razoável' pode servir de critério de orientação a respeito de que nível de legitimidade é necessário para não realizar qualquer tipo de intervenção externa mais robusta.

Em § 8.2 Rawls (2001, p. 83-7) apresenta quais são as principais características de uma sociedade hierárquica decente. Ele sustenta que esse tipo de sociedade "não tem objetivos agressivos", que procura alcançar seus fins através da diplomacia e do comércio (e não pelo uso da força). Com isso Rawls está traçando diferenças importantes entre povos hierárquicos e Estados fora da lei, que procura buscar seus fins através do uso da força. Outra característica de uma sociedade hierárquica decente está relacionada com a sua concepção de justiça e seu sistema jurídico. A ideia é que o sistema de direitos dessa sociedade está em conformidade com uma ideia de justiça entendida como bem comum e todos as pessoas de seus povos têm respeitados seus direitos humanos. É importante lembrar novamente que Rawls distingue entre os direitos fundamentais de democracias liberais constitucionais e a lista de direitos humanos que uma tal sociedade está comprometida. A decência exige apenas o respeito aos direitos humanos e não aos direitos fundamentais de democracias liberais constitucionais e isso está relacionado com a concepção de tolerância para povos não ocidentais que Rawls está comprometido em *O direito dos povos*. Rawls (2001, p. 87) afirma "os direitos humanos, compreendidos assim, não podem ser rejeitados como peculiarmente liberais ou específicos da tradição ocidental".

Outra característica de uma sociedade hierárquica decente se relaciona com o modo como esses povos aplicam as leis, ou melhor dizendo, "juízes e funcionários que administram o sistema jurídico (...) [tem a crença sincera que] a lei é realmente guiada por uma ideia de justiça do bem comum" (RAWLS, 2001, p. 87). A ideia aqui é que numa sociedade minimamente justa e que respeita os direitos humanos não existe aplicação arbitrária da lei e não ocorre que os "direitos sejam violados sistematicamente". Rawls deve estar pensando aqui em regras como o devido processo legal, o direito à ampla defesa, etc. Além disso, numa sociedade hierárquica decente existe um "esquema decente de cooperação política e social" (RAWLS, 2001, p. 86) que atribui deveres e obrigações a todos os membros do território nacional. Uma vez que Nussbaum considera o critério rawlsiano a pouco apresentado como adequado como a demarcação de um mínimo de legitimidade necessária para evitar as intervenções externas, ela pode dizer que, "Rawls e eu convergimos,

em alguns aspectos, em um conjunto de princípios práticos" (NUSSBAUM, 2013, p. 324). Contudo, é preciso considerar que existe outras divergências. Nussbaum parece entender que a concepção de direito internacional de Rawls em *O direito dos povos* se baseia em algum tipo de direito de grupos, ao passo que a própria concepção de Nussbaum baseada na abordagem do desenvolvimento se baseia apenas na noção de direitos individuais (NUSSBAUM, 2013, p. 325).

Todavia, no que diz respeito ao ponto central do presente estudo, a saber, a relação entre a violação dos direitos humanos e a justificação da intervenção externa, Nussbaum (2013, p. 323) sustenta que em muitas situações existe "uma lacuna entre o que podemos justificar moralmente para todos e o que temos direito de implementar moralmente?". É sempre preciso lembrar que o fato que encontramos violações dos direitos humanos e que essas violações atentam contra valores morais que apreciamos, como a dignidade da pessoa humana, isso não significa que se possa implementar imediatamente sanções externas contra os outros Estados. Ela sugere que empregamos muito mais esforços diplomáticos e a persuasão pública e que gradativamente trabalhemos para incorporar o respeito a esses direitos nos tratados internacionais de modo que as nações do mundo adotem tais direitos humanos em seus sistemas domésticos e implementem esses direitos na prática. Mas fazer isso exige reconhecer que as instituições políticas domésticas têm um papel importantíssimo na implementação de tais direitos, uma vez que a estrutura básica das sociedades domésticas tem grande impacto nas oportunidades de vida das pessoas.

5. Os direitos humanos como critério de conduta na guerra

É importante observar que os direitos humanos não operam apenas como um critério para determinar quando uma guerra ou intervenção humanitária está justificada em *O direito dos povos*, mas eles operam também como um critério a respeito do tipo de conduta que é adequada durante um conflito militar. Para mostrar como isso ocorre vamos tratar do caso do que é comumente chamado de

Isenção de emergência suprema, que Rawls trata em §14.3 em *O direito dos povos*. Dessa maneira, os direitos humanos não são importantes apenas no que diz respeito ao jus ad bellum, mas também no ius in bellum. Um dos momentos em que Rawls trata da relevância dos direitos humanos no direito na guerra é quando aborda a questão da "isenção de emergência suprema" (§ 14.3). Na verdade a exigência relacionada com essa questão não diz respeito apenas aos direitos humanos, mas ao direito da guerra em geral. Se trata da proibição de atacar os civis ou as pessoas de outros povos inimigos que não são militares ou líderes dos outros povos. Essa questão já tem algum histórico no pensamento filosófico e uma variante conhecida é aquela apresentada pela filosofia tomista da doutrina do duplo efeito. A doutrina do duplo efeito afirma que não se pode atacar não militares intencionalmente, apenas se poderia matar civis como um efeito não pretendido de um ataque direto a alvos militares. Como veremos, Rawls procura inclusive contrastar sua concepção a respeito desse tema específico com a concepção da doutrina do duplo efeito e acredita que sua concepção teria vantagens diante da concepção tomista. Nas palavras de Rawls (2001, p. 129): a ideia de isenção de emergência suprema nos autoriza a "colocar de lado - em certas circunstâncias especiais - a posição estrita dos civis", ou seja, em casos particulares e com justificações pertinentes se poderia pensar num ataque direto a civis, não apenas um ataque indireto como um efeito não pretendido, como entende a doutrina do duplo efeito tomista. Para ilustrar como funcionaria sua concepção, Rawls emprega dois exemplos históricos da Segunda Guerra Mundial. O bombardeio de Dresden na Alemanha em 1945 e o uso de armas nucleares contra as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. A ideia básica do emprego da isenção de emergência suprema é que o ataque direto a civis num conflito bélico pode ser justificado, desde que traga um ganho estratégico significativo, a fim de salvar muitas outras vidas. Todavia, Rawls não considera que o ganho obtido no ataque de Dresden e das cidades japonesas tenha trazido esse ganho razoável. Seria mais adequado dizer que se tratou na verdade de um "ganho marginal duvidoso" (RAWLS, 2001, p. 129). A proibição do ataque direto a civis se baseia naturalmente no valor intrínseco da dignidade de cada vida humana. Os militares de ambos os lados de um conflito militar assim como os líderes políticos que planejam o

conflito perdem essa proteção durante o conflito bélico. Rawls considera que bombardear as cidades alemãs até 1941 ou 1942 pode ser algo que tinha uma justificação razoável, uma vez que o nazismo poderia ter trazido um dano irreparável e incalculável ao mundo civilizado daquele momento. Particularmente, porque "Hitler (...) não reconhecia nenhuma possibilidade de relação política com os seus inimigos" (RAWLS, 2001, p. 130). Por causa disso, a única coisa que poderia persuadir os alemães a parar era "ser sempre intimidados pelo terror e pela brutalidade e dominados pela força" (RAWLS, 2001, p. 130). É importante prestar atenção aqui a maneira como Rawls está justificando o emprego da força e sua respectiva proporção aqui e numa nota da página no fim de § 13.3 (RAWLS, 2001, p. 123). É argumento eminentemente pragmático ou de raciocínio meio e fim em ambos os casos. Na nota supracitada ele defende o uso da intervenção humanitária com base na ineficiência de meios persuasivos mais leves do que a força. Aqui ele está justificando o desrespeito à distinção entre civis e militares como único meio pragmático de frear um governo totalitário.

Para esclarecer sua concepção a respeito de quando se pode justificar o ataque direto a civis num conflito militar, Rawls precisa recorrer ao ideal do estadista (§ 14.4). Ele vai defender que tanto o governo americano não estava justificado em atacar diretamente civis bombardeando Hiroshima e Nagasaki com bombas nucleares, quanto o governo inglês não estava justificado em atacar a cidade alemã de Dresden em 1945. Em ambos os casos "o peso do raciocínio de meios e fins práticos venceu" (RAWLS, 2001, p. 131). Os escrúpulos dos governantes que eram capazes de perceber que algo estava sendo violado foram deixados de lado. O valor da dignidade humana e das vidas dos japoneses das duas cidades bombardeadas não foi considerado na decisão. Provavelmente, o bombardeio tenha sido muito mais um meio de procurar impressionar a Rússia com o fim do conflito mundial do que algo que tenha feito sentido dentro do contexto da guerra propriamente dita. Rawls defende que nesse caso o ideal do estadista fracassou (RAWLS, 2001, p. 131). O governante inglês atribuiu seu erro em decidir bombardear Dresden em 1945 "à paixão e intensidade do conflito" (RAWLS, 2001, 132). Não obstante, se deixar levar pelas próprias emoções é algo que o governante deve evitar a todo custo como um dever oriundo do ideal

do estadista. O estadista deve prezar o máximo possível os princípios da conduta na guerra. O estadista deve preparar o inimigo, através de seus atos durante o conflito bélico, para o modo como serão tratados depois do conflito bélico e sugerir que está buscando uma paz duradoura. Agora como se pode justificar destruir mediante bombardeio militar duas cidades inteiras sem antes tentar qualquer tipo de negociação como foi o caso do bombardeio de Hiroshima e Nagasaki. Também como se pode justificar bombardear até ao chão, sem discriminar entre civis e militares um cidade alemã, num momento em que a guerra já poderia ter sido considerada encerrada. Será que os governantes inglês e americano estavam considerando seus inimigos como futuros associados, como exige o ideal do estadista ou como animais e bárbaros. Em ambos os casos não havia ganho estratégico militar suficiente para justificar o ataque direto aos civis. Por fim, Rawls contrasta sua visão com a doutrina do duplo efeito cristã. A doutrina do duplo efeito cristão sustenta que "os civis não devem ser atacados diretamente" (RAWLS, 2001, p. 137). Por isso, ambas consideram os ataques às cidades japonesas como injustificados. A doutrina do duplo efeito cristã considera qualquer ataque intencional a civis como proibido, os civis somente podem ser feridos ou mortos como um resultado não pretendido ou não intencional de um ataque a um alvo claramente militar. A concepção de Rawls permite o ataque direto aos civis desde que exista uma justificação apropriada.

6. Os direitos humanos como base da tolerância razoável

Outro tema que está estreitamente vinculado com a questão dos direitos humanos em *O direito dos povos* diz respeito ao estabelecimento dos limites da tolerância razoável entre os povos. Nesse ponto Rawls precisa determinar até que ponto sociedades democráticas liberais constitucionais precisam tolerar a diversidade de regimes de governo na esfera internacional. Esse tipo de questão evidencia mais ainda que a concepção de direito internacional de Rawls está muito mais perto de uma concepção de política externa

para sociedades ocidentais do que de uma concepção de justiça global. Rawls define tolerar da seguinte maneira:

> Tolerar não significa apenas abster-se de exercer sanções políticas - militares, econômicas ou diplomáticas - para fazer um povo mudar as suas práticas. Tolerar também significa reconhecer essas sociedades não liberais como membros participantes iguais, de boa reputação, na sociedade dos povos, com certos direitos e obrigações (RAWLS, 2001, p. 77).

Dessa maneira, Rawls define a tolerância razoável não apenas em termos negativos, evidenciando o tipo de condutas que uma atitude de tolerância implica, como a abstenção de atos que acarretam sanções externas à soberania interna de um povo, mas também atos que envolvem o reconhecimento da diferença como também incluída numa sociedades de povos razoáveis. Aquilo que determina o limite da tolerância razoável é exatamente o respeito aos direitos humanos. Como já dissemos, a lista de direitos humanos rawlsiana é menos exigente do que a atual lista dos documentos de direito internacional, todavia, é um limite de tolerância interessante e de abstenção de atos de sanção externa, como Nussbaum (2013, p.318) sustenta ao criticar outros aspectos da concepção de direito internacional de Rawls. O respeito aos direitos humanos equivale exatamente àquilo que Rawls chama de hierarquia de consulta decente. Aqueles povos que respeitam o critério da decência devem ser tolerados, não apenas no sentido de não sofrer sanções externas, mas também no sentido de ser aceitos como um membro de boa fé de uma sociedade dos direitos dos povos. O ponto central da tolerância razoável é que "os cidadãos de uma sociedade liberal devem julgar outras sociedades conforme a proximidade com seus ideais e instituições" (RAWLS, 2001, p. 78). Porém, proximidade não é a mesma coisa que a identidade ou a igualdade entre os valores compartilhados pelos cidadãos de uma sociedade democrática liberal constitucional e os cidadãos de uma sociedade hierárquica decente. Não é por acaso que a lista dos direitos fundamentais de uma sociedade democrática liberal constitucional não é igual à lista de

direitos humanos. Os cidadãos de uma instituição liberal podem esperar que os outros povos respeitem a lista de direitos humanos, mas não podem esperar que os outros povos compartilhem os mesmos direitos fundamentais. Claro que Rawls não abdica a ideia orientadora de que num futuro distante todas as sociedades poderiam perceber as vantagens de adotar um regime democrático liberal constitucional de governo, e "todas as sociedades sejam liberais" (RAWLS, 2001, p. 78), mas isso deve ser resultado de um processo voluntário e não da imposição de um único modelo de instituições como aquele que é aceitável e razoável. Outro ponto que Rawls levanta é que não se pode saber por antecipação que outros modos de governo que não sejam exatamente os liberais também poderiam ser considerados como aceitáveis e razoáveis. Ele pergunta: "como podemos saber, antes de elaborar um Direito dos povos razoável, que sociedades não liberais são sempre, as outras coisas sendo iguais, o objeto adequado de sanções políticas?" (RAWLS, 2001, 78). De fato, não temos como saber que esse seja o caso, por isso é preciso adotar a perspectiva da tolerância razoável para com os povos que pensam diferente e possuem instituições políticas distintas, porém decentes. Rawls (2001, p. 79) sustenta que negar o devido respeito às sociedades hierárquicas decentes não liberais levaria a um déficit de autorespeito por parte dos povos não liberais decentes, seria um tipo de déficit reconhecimento, para empregar uma terminologia de Axel Honneth. O tema do reconhecimento das identidades coletivas é um ponto central do debate político contemporâneo. É mais comum se falar de reconhecimento de identidades de grupos dentro das sociedades domésticas, porém aqui Rawls fala do reconhecimento de identidades de grupos nacionais, de identidades de povos, que possuem um sistema de governo baseado na ideia de bem comum de justiça. Além do mais, Rawls afirma negar o devido reconhecimento aos povos decentes pode gerar ressentimento entre os povos e conforme Honneth:

> O primeiro passo para a reconciliação entre estados, para o desenvolvimento de relações pacíficas e cooperativas, sempre consiste no uso do suave recurso de poder que é a manifestação de respeito e estima social, através da qual é sinalizado à

> população no outro país que em suas realizações culturais ela não está atrás dos demais e que ela pode contar com a participação externa nas suas experiências de sofrimento; quanto mais claras forem essas demonstrações de reconhecimento, quanto mais facilmente elas puderem ser assimiladas nos diversos fóruns da esfera pública da população em questão, tanto antes por sua parte serão colocadas em dúvida construções coletivas que têm por objetivo uma política externa segregacionista e hostil. O melhor meio à disposição dos estados para desarmar, a partir de fora, as imagens hostis e os ressentimentos que grassam em outros entes estatais consiste em sinais mundialmente visíveis e dentro do possível claramente articulados da disposição de incluir a população ali estabelecida na comunidade moral de todos os povos (HONNETH, 2010, p. 150).

O respeito aos direitos humanos exige por parte das sociedades democráticas liberais constitucionais o respeito aos povos que têm valores diferentes, desde de que decentes. É possível encontrar até mesmo saídas mais pacíficas e efetivas de conflitos nas relações internacionais, na medida em que se concede aos povos decentes o devido reconhecimento como um membro de boa fé do direitos dos povos. Rawls vai mais longe e afirma que "negar respeito a outros povos (...) exige razões fortes como justificativa" (RAWLS, 2001, p. 79). E como já vimos uma das principais razões para negar respeito e intervir consiste na violação de direitos humanos, mas uma vez que os povos decentes são decentes exatamente por respeitar um regime de proteção dos direitos humanos, a intervenção externa não é apropriada e justificada. Como os povos decentes respeitam os direitos humanos e concedem a todos os cidadãos "um papel político substancial nas decisões (RAWLS, 2001, p. 79) esses povos devem ser tolerados, tanto através da abstenção de atos de intervenção externa, quanto através da inclusão como membros de uma sociedades dos povos. A decência serve como critério de inclusão dentro dos membros de uma sociedade dos povos. A decência serve como critério de abstenção de atos de

intervenção externa. Com isso a concepção de direito internacional de Rawls concede "um espaço relevante para a ideia de autodeterminação de um povo" (RAWLS, 2001, p. 80). Os povos têm direito de estabelecer o regime de governo que bem entenderem desde que respeitem os direitos humanos e a decência. Com isso não se precisa entrar no mérito de todas ou qualquer forma de vida ou de governo é boa em si mesma. Essa questão nem precisa ser colocada na concepção de direito internacional de Rawls, o que é importante é que o mínimo necessário para uma convivência pacífica entre os povos seja respeitado e aqui novamente os direitos humanos ocupam um papel central no pensamento de Rawls.

7. **Um contraste entre a concepção de Rawls e Walzer sobre a intervenção humanitária**

A concepção da justificação da intervenção humanitária de Rawls foi significativamente influenciada pela concepção de Michael Walzer na obra *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos* como o próprio Rawls aponta em nota de rodapé em *O direito dos povos* (RAWLS, 2004, p. 124; 129). Para Walzer (2003, p. 153) o princípio da intervenção humanitária armada é uma exceção ao princípio da legitimidade da autoridade ou do princípio da não intervenção. A ideia básica é que enquanto existe na comunidade política uma autoridade legítima e essa autoridade respeita os direitos humanos dos seus cidadãos a intervenção humanitária armada não se justifica. Porém, quando numa determinada comunidade política o governo ou outros grupos da sociedade violam sistematicamente os direitos humanos, a intervenção humanitária armada poderia ser justificada. Desse modo, se poderia dizer que no pensamento de Walzer a justificação da intervenção humanitária depende da intensidade da violação dos direitos humanos dos membros da respectiva comunidade política. A ideia básica do princípio de não intervenção é que os próprios povos têm direito a buscar sua independência sem intervenção externa, ou seja, tem direito à autodeterminação. Aqui também se poderia pensar numa aproximação ao menos geral entre o pensamento rawlsiano e walzeriano a respeito do tema, a saber, a intervenção no caso de

Rawls depende da existência ou não de uma estrutura básica ao menos decente na comunidade política para evitar a intervenção humanitária, ao passo que em Walzer depende da legitimidade da autoridade política e da não realização de grandes violações dos direitos humanos. Walzer (2003, p. 172) compreende que no caso de grandes violações dos direitos humanos, como na ocorrência de massacres e da escravidão em massa de grupos específicos da sociedade, nem existe comunidade política legítima que poderia reivindicar o direito à autodertminação e recorrer ao princípio da não intervenção. Rawls, por sua vez, uma vez que recorre ao conceito de povos no lugar do de Estados, relativizando assim o conceito de soberania nacional, compreende que o povo que viola os direitos humanos de alguma forma perde o direito de autodeterminação em relação a certos temas. Um caso evidente disso é a recusa inclusive do direito de empreender a guerra de autodefesa para povos que violam os direitos humanos. De certa forma, como se defende no presente, existe uma forte vinculação no pensamento sobre intervenção humanitária e sua justificação em Rawls (e diga-se também em Walzer) com os direitos humanos.

Além disso, Walzer (2003, p. 149) entende que a intervenção estrangeira não pode ocasionar o desequilíbrio do poder de forma decisiva no sentido das forças de liberdades, na hipótese dessa intervenção se tratar de um fato rápido. Ele pondera, porém, que, se for prolongada ou retomada de modo intermitente, representará ela própria a maior ameaça possível ao êxito dessas forças. Com isso, Walzer parece concordar, por exemplo, com a posição de Martha Nussbaum (2013, p. 316-324) em *Fronteiras da Justiça, Deficiência, Nacionalidade, Pertencimento à Espécie* em que ela defende contra Rawls a necessidade de distinguir entre intervenção humanitária justificada e intervenção humanitária implementada. Nem sempre o que se pode justificar é o que se pode fazer, em muitos casos a intervenção pode gerar resultados piores para a comunidade política do que a não intervenção. Diz Walzer que é sempre importante lembrar que "a intervenção sempre é justificada como se fosse uma exceção a uma regra geral, tornada necessária pela urgência ou extrema gravidade de um caso específico" (WALZER, 2003, p. 153).

Walzer (2003, p. 172) aponta que a motivação das intervenções humanitárias nem sempre são claras e que seria até

mesmo difícil encontrar casos claros de intervenções armadas motivadas apenas por motivos humanitários. Diz ele "exemplos nítidos do que se chama intervenção humanitária são muito raros" e o que é mais comum se encontrar é uma mistura de motivações humanitárias com outros tipos de motivações, entre as quais poderia ser o caso de encontrar motivações baseadas em interesses nacionais dos povos que realizam a intervenção. Mas o ponto central a se prestar atenção aqui é que a simples existência de outros tipos de motivações distintas das humanitárias não invalida por si mesmo a intervenção. Diz Walzer (2003, p. 173) "Não é necessariamente um argumento contra a intervenção humanitária o fato de ser ela, na melhor das hipóteses, parcialmente humanitária", no máximo isso seria uma razão para algum tipo de ceticismo e para necessidade de examinar cuidadosamente quais seriam esses outros motivos que estariam dando base à intervenção humanitária armada. Todavia, Walzer sustenta (2003, p. 177) que, mesmo que não seja necessário que a única motivação seja humanitária, numa intervenção humanitária armada, é necessário que o país interventor "se solidarize com os objetivos desse povo"; é necessário que sentimentos de humanidade figurem entre os planos do Estado interventor e não apenas as outras motivações acima identificadas. Particularmente, Walzer (2003, p. 178) considera contraditório que um Estado intervencionista realiza um ato contra autodeterminação nacional de uma sociedade política que termine se parecendo com um ato de opressão para com aqueles que são os membros da comunidade política alvo da intervenção. O Estado intervencionista deve realizer a intervenção compartilhando os objetivos da parte oprimida do povo que é alvo de atos graves de violação dos direitos humanos. Ele cita até exemplos, imagine que um Estado interventor realiza uma intervenção numa sociedade que pratica atos de intolerância religiosa e o Estado interventor intervém nessa sociedade não em favor de uma maior liberdade religiosa, mas em favor de um grupo social que prega a intolerância religiosa nessa comunidade e devolve a eles o poder.

Outra característica marcante do pensamento de Walzer (2003, p. 150) diz respeito ao fato de que ele se posiciona de forma contrária a necessidade de realizar uma intervenção diante de um cenário de revolução, pois, na sua concepção, a atividade

revolucionária consiste num exercício de autodeterminação, enquanto que a interferência estrangeira nega a um povo as capacidades políticas que apenas esse tipo de exercício pode ocasionar. Walzer destaca que há situações nas quais não é nítido quando uma comunidade possui de fato autodeterminação, ou seja, quando ela preenche os requisitos para a não intervenção.

Considerações finais

Como foi possível observer, Rawls conecta fortemente a noção de direitos humanos e a justificação da intervenção humanitária em *O direito dos povos*. Os direitos humanos servem como critério de justificação da intervenção no caso de violações dos direitos humanos como também servem de critério de ausência de intervenção externa, desde que os povos respeitem ao menos o critério da decência que é estabelecido com base numa lista reduzida dos direitos humanos. Além disso, foi mostrado de que maneira Nussbaum compreende a relação entre direitos humanos e intervenção humanitária. Em primeiro lugar, ela compreende que seja necessário realizar uma distinção entre dois níveis: a justificação da intervenção humanitária e a implementação da intervenção humanitária.

A presença pura e simples de uma violação dos direitos humanos pode não ser suficiente para justificar a intervenção externa, principalmente não pode justificar a intervenção externa militar. Em segundo lugar, ela é contra a intervenção externa com base nos direitos humanos generalizada, existem razões pragmáticas contra intervir sempre e podem existir casos em que a intervenção poderia produzir muito mais danos do que trazer benefícios. Ela é partidária de uma concepção de intervenção baseada muito mais na persuasão do que na intervenção militar. Todavia, apesar da divergência entre Rawls e Nussbaum sob diversos aspectos quanto à justificação da intervenção humanitária, foi possível perceber pontos de convergência. Nussbaum inclusive reconhece a plausibilidade do critério da decência como um limite adequado para intervenção, o que, por sua vez, também parece em boa medida concordar com a visão de Walzer, também tratada no texto e que muito influenciou a visão de Rawls.

A existência de uma autoridade legítima num povo desempenha um papel importante na determinação de quando a intervenção é justificada ou não. Por fim, a concepção rawlsiana de povo, conforme apontou Nussbaum, parece trazer diversos problemas à concepção de direito internacional rawlsiana e particularmente Rawls parece ignorar o papel importante que os Estados nacionais, mesmo que entendidos de maneira diferente da concepção tradicional, ainda ocupam na garantia dos direitos humanos e da dignidade humana.

Referências

HONNETH, A. *Reconhecimento entre estados: sobre a base moral das relações internacionais*. Civitas, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 134-152, 2010.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004b.

NUSSBAUM, M C. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie* / Martha C. Nussbaum; tradução de Susana de Castro. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. - (Biblioteca jurídica WMF).

RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luíz Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Servulo da Cunha. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. – (Justiça e direito).

RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TASIOULAS, J. "Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention?" In: *Philosophy Compass*, vol. 04, n. 06, 2009, pp. 938-950.

WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas. Uma argumentação moral com exemplos históricos*. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUGAR EM ROUSSEAU DA REFLEXÃO SOBRE O DIREITO DAS GENTES

Arlei de Espíndola[1]

Introdução

O texto busca apontar que, apesar de se desenvolver de maneira germinal, na escrita de Rousseau, a temática "direito das gentes", equivalente, quiçá, ao pensar sobre o "direito internacional", algo que exige a consideração das relações interestatais, é algo considerado pelo genebrino. Determinado a alimentar o que há de central na meditação jurídico-político moderna, sendo esta associada ao contratualismo, ao jusnaturalismo, cujo interesse gira em torno da razão de ser do Estado, da legitimidade do poder político, da sociedade de direito, põe em dúvida, aliás, se esta está consumada, pretendendo estabelecê-la.

Focado no acordo definido entre os contratantes, permitindo este grau de ganhos, preso aos direitos, prevê uma troca favorável, retirando-os do estado originário, mas os integrando, com conhecimento de causa – relativo à opção – na ordem política legítima, a qual não significa, pois, algo natural, mas produto de criação humana, configurada desde um lugar e um tempo.

Aparece na agenda o anseio de articular, notadamente, princípios, visando informar, da mesma maneira, as relações entre os Estados, entre os países, pois os conflitos, os litígios, desencadeados na esfera externa, objetivada, alheia ao homem imaculado, inocente, exigem igual atenção. O direito em termos amplos, para além do domínio privado, sendo admitido existir, então, outros "corpos políticos", embora estes sejam, enquanto institucionalizações, obra

[1] Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL/PR. Tem vínculo com a pós-graduação *strictu sensu* de filosofia da UEL. É membro do GIP-Jean-Jacques Rousseau, cadastrado no CNPq, e da ABES-XVIII. E-mail: earlei@uel.br; earlei@sercomtel.com.br.

humana, requerendo em domínio externo, também, o concurso da "vontade geral", voz soberana, alicerce do corpo político, cuja soberania é tornada manifesta com a presença da virtude e do sentimento cívico dos homens, feitos agora cidadãos, em domínio interno, tratando-se de ideal, pois, a atingir-se neste primeiro alvo, sendo este a base de tudo.

As desavenças que florescem, neste eixo, da relação entre os povos, se apresentariam enquanto eventos naturais, espontâneos, requerendo ação de cunho governamental, fazendo-se acertado – da parte da filosofia – observar as articulações, compreendendo-as em seu caráter remissivo de uma suposta unidade da natureza, mesmo que tenhamos algo como um "germe" disto em Rousseau.

2. Em se tratando de considerar a reflexão mais abstrata sobre princípios teóricos, relacionados ao direito, é, sobretudo, ou primeiro, ao *Contrato social* (1762) que se precisa recorrer. Não raro, o público o enaltece, tendo este trabalho enquanto o grande livro do filósofo, confundindo-o com o valor que possui o tema de que trata, e a densidade imposta, salvo alguns adversários, movidos por dogmas, que se assumem como inimigos das mudanças projetadas.[2] Mas este livro não é completo, exaustivo, ficando sem esgotar todas suas possibilidades, prova está a conhecida "nota de advertência", da edição originária, para dimensionar a possível distorção.

O filósofo admite ter cometido um erro de cálculo reconhecendo haver abandonado suas ambições iniciais, associando-as – ao decidir publicá-lo – a algo que poderia ter desistido de fazer, devido uma possível insatisfação que alimentava; existia um projeto maior que precisou, inexoravelmente, abortar: "este pequeno tratado foi extraído duma obra mais extensa, outrora iniciada sem que

[2] Este é o caso de Edmund Burke, crítico ferrenho da Revolução Francesa, o qual considera o *Contrato social* enquanto um livro de reduzido valor. "Eu li mas faz certo tempo o Contrato social. Ele não me impressionou muito. Eu o considero como uma obra de pouco ou nenhum interesse; e não concebe que possa jamais fazer revoluções ou dar leis aos países. Mas é assim" (BURKE, 2012, p. 95, tradução minha).

houvesse consultado minhas forças e de há muito abandonada" (ROUSSEAU, 1964a, p. 349).[3]

A sequência do texto, sem entrar no mérito de sua densidade teórica, de suas possíveis obscuridades, indica que o *Contrato* se limita no que já estava feito e caberia ser levado ao público, uma vez que nem tudo trazia maior sentido: "Dos vários trechos que se podiam tomar ao que estava feito, este é o mais considerável e pareceu-me o menos indigno de ser oferecido ao público" (ROUSSEAU, 1964a, p. 349).

Observe-se que o leitor recebe uma informação que o convida a conhecer este trabalho de Rousseau, e tem-se algo que pode despertar curiosidade, caso esteja por se familiarizar com este texto, no instante em que se depara com esta "nota", sendo que o período final sinaliza: "o resto não mais existe" (ROUSSEAU, 1964a, p. 349).

Por mais elevadas e úteis que sejam essas informações acessadas nesta "nota", se desconhece o que foi descartado, possuindo muita serventia seu lembrete final. Mas deixemos para considerá-lo recorrendo a um ponto específico do próprio "pequeno tratado", quanto ao modo como o autor o define, após descermos ao texto de *As confissões* cuja publicação é póstuma, dando-se quatro anos após a morte de Rousseau, ocorrida em 1778, embora sua elaboração e repercussão tenha acontecido bem antes, e muito contribua para entender sua filosofia.

3. É certo que a política sempre o interessou, apesar de ele não ter escrito apenas sobre este assunto, havendo se ocupado com outras questões, e mesmo atividades de outra natureza e afazeres, com os quais, aliás, revela chegar a um gosto maior. Soa até estranho, neste quadro, o autor negar que seja intrínseca ao homem a vida social e política, ainda que reconheça toda a importância desta disposição e de seu desenvolvimento para alargar-se a humanidade

[3] As páginas, salvo indicação em contrário, são, no caso de Rousseau, dos vols. correspondentes das O.C. publicadas pela Pléiade em 5 tomos de 1959 a 1995. As traduções brasileiras são sempre as mais credenciadas, e de que disponho, salvo quando as assumo.

individual, mostrando-se algo até controvertido no livro de 1762: "A ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Esse direito [...] não deriva absolutamente da natureza, está fundado sobre convenções" (ROUSSEAU, 1964a, p. 352).

É em *As confissões*, em passagem do livro IX, situada na 2ª parte, correspondendo àquilo que rememora do ano de 1756, onde o autor, mesmo que considerasse a política uma arte, entremeada a todas as coisas nas experiências da vida, recupera o momento preciso em que descobre o valor efetivo da política, fazendo-se isto uma descoberta pessoal importante, uma experiência individual decisiva. Esse é o instante em que declara a relação que há disto com a grande obra que projetava escrever, e da qual terminou por resultar, ao final, o *Do contrato social ou princípios do direito político*, quando interrompeu, efetivamente, o projeto originário de escrever as *Instituições políticas*; essa obra suspensa, muito cara para ele, era pensada enquanto algo que haveria de selar sua fama devido à importância da temática abordada:

> Das várias obras [...], aquela sobre a qual mais meditava, que mais gosto me dava e na qual quereria trabalhar a vida inteira e que devia, segundo eu achava, coroar minha reputação, eram minhas *Institutions politiques* (ROUSSEAU, 1959, p. 404-405).
>
> Havia treze ou quatorze anos que me tinha ocorrido a primeira ideia, quando, estando em Veneza, tive ocasiões de observar os defeitos daquele tão gabado governo. Desde então minhas vistas se haviam estendido muito no estudo histórico da moral. Vira que tudo se relacionava radicalmente com a política e que, de qualquer modo que o encarássemos, povo nenhum teria natureza diferente daquela que seu governo lhe emprestava (ROUSSEAU, 1959, p. 404-405).

As *Confissões*, como outros escritos literários, epistolares, autobiográficos, interessados em trabalhar na direção do autorretrato,

se prestam, é verdade, a vários usos, sem conseguirem, no entanto, gerar total indiferença. Essas "encontram toda sorte de reações, das mais positivas às mais negativas, exceto fugirem da indiferença" (SOSOE, 2000, p. 63) causando a valorização, no quadro do pensamento, que é necessária. Retirando-o do lugar-comum, reservado pelo olhar preconceituoso, afeito a simplificações e equívocos, esse resgate acaba sendo extensivo ao todo das ideias, facilitando a definição acertada do que Rousseau produz. Esse não deve ser vulgarizado, evitando torná-lo vítima de uniformização e simplificações baratas, apesar de conservar o poder de gerar polêmica.

O momento aqui é aquele que Rousseau reconhece ser necessário desistir, não obstante, do projeto de levar até o final a escrita das *Instituições políticas*. É preciso aceitar-se quando se percebe contar com algo que ultrapassa nossas forças enquanto tarefa a cumprir, não podendo consumá-la enquanto homem e mesmo estudioso, ainda que se faça dedicado, comprometido, e vise seus melhores frutos: "Apesar de fazer cinco ou seis anos que eu trabalhava nesta obra, ela ainda estava pouco adiantada. Livros desta espécie exigem meditação, vagar, tranquilidade" (ROUSSEAU, 1959, p. 405).

Neste quadro, para o qual vale pensar nas *Confissões* como material informativo ao leitor, mas também, e sempre, com força para confirmar a constituição – a ser considerada – da unidade da obra[4], importa observar, primeiramente, que ele sugere estar à vontade, em tal espaço, desenvolvendo suas ideias. Assim, almeja torná-las concretas por meio de seus escritos. Se o leitor acostumado em vê-lo reverenciar Genebra, em função de seu republicanismo, mitificado por esses tempos no seu pensamento, pondo-se este a dedicar seu *Discurso sobre a desigualdade* (1754) após concluí-lo, se auto intitulando – pela primeira vez – "cidadão de Genebra",

[4] Alexis Philonenko entende que: "Longe de ser um momento de alguma forma estranho ao sistema, aparecem [...] como o eixo fundamental [...]. A essência do sistema é, portanto, o puro si que se sabe como tal e diz como tal, sem nada esconder" (PHILONENKO, 1974, p. 7, tradução minha).

podendo-se achar curioso que dê preferência à França, por ora, quando resolve, tendo retornado de sua cidade natal, ali fixar-se, mantendo neste país seu domicílio.

Enquanto não é presenciado o choque de seus grandes livros da década de sessenta, trazendo-o, como se sabe, consequências terríveis em diversos lugares, corre tudo favorável para a preparação de suas *Instituições políticas* que não foram, até então, abandonadas na sua ideia inicial, pois é dada as condições que julga requerer para trabalhar nelas: "Sem dúvida eu queria usar plenamente do direito de pensar, direito que tinha por nascimento, mas sempre respeitando o governo sob o qual vivia, sem jamais desobedecer-lhe às leis" (ROUSSEAU, 1959, p. 405). É verdade que o filósofo se dispõe sempre a cooperar, notadamente, fazendo uso do que lhe é de direito aqui, sugerindo que este existe, mas implicando em ato voluntário, e mesmo coragem, dizendo o que lhe cabe. Eis o que aparece na sequência do raciocínio que precede: "e, muito atento para não violar o direito das gentes, não queria, tão pouco, renunciar às suas vantagens por simples medo" (ROUSSEAU, 1959, p. 405) fazendo-me um estrangeiro.

São as *Instituições políticas* que lhe cobravam, em verdade, mais do que podia dar no sentido de dedicação, tempo de fato, para produzi-la, etc. Assim sendo, vem nascer o *Contrato social*, bastando este renunciar o desenvolvimento integral do projeto que tinha em mente, admitindo seu erro de cálculo, algo que diz ser necessário atentar quando nós nos lançamos em um empreendimento, intelectual ou não, como vemos citar no prefácio do *Emílio*, que reconhecerá enquanto seu "grande tratado". Oportuno trazer o relato do livro X, de *As confissões*, fazendo-se reforçar a presente leitura que esclarece quando renuncia ao labor maior que fora projetado investindo no "pequeno tratado" sem abandonar a construção do *Emílio ou Da educação*.

> Examinei o estado deste livro e achei que ele ainda precisava de vários anos de trabalho. Não tive a coragem de levá-lo e esperar que ficasse pronto para pôr em execução a minha ideia. Por isso, renunciando a esta obra, resolvi tirar dela o que podia tirar, e depois queimar o resto; e trabalhando

> com cuidado, sem interromper o de *Emile*, em menos de dois anos dei a última penada em *Contrat social* (ROUSSEAU, 1959, p. 516).

As *Confissões*, nos diferentes fragmentos de interesse aqui, puseram o leitor ante a tentativa, em meio a outros objetivos, de nos deixar entender que a escrita quer – a um só tempo – indicar que o problema em jogo remete à busca de princípios, atento que está também às condições de possibilidade, e que a esfera do direito, para ser estabelecida, visando conquistar um pensamento jurídico-político normativo, garantindo a legitimidade do poder, encontrará pela frente um grande desafio.

A passagem final retira o ar de lamento do genebrino, mantendo claro que esta reflexão, sobre as relações interestatais, estaria contemplada no todo do projeto, e conserva o melhor, até ali produzido, no *Contrato social*, mas relativo à primeira parte que serve de sua base geral.

Esse também impunha o enfrentamento que o filósofo se colocava, pois quem teve oportunidade de fazê-lo, e não o fez, foi o ilustre Montesquieu, no *Espírito das leis*, ainda que seja também elogiado por Rousseau, tendo seu mérito reconhecido. Mas, será isso algo passível de ser alcançado, havendo-se de recusar a realidade factual, a história? Rousseau crê fazer parte deste desafio, desta empreitada, essa renúncia, enquanto ele o impõe, inicialmente, a si mesmo.

4.As referências ao *Contrato social*, somadas as da acalentadas *Instituições políticas*, ora abandonadas, preparam o terreno para nos adentrarmos mais fundo no tema "direito das gentes" no pensamento de Rousseau, mas sem permitir, é claro, sermos conclusivos, no quesito em qual nível, em qual ponto, existe essa reflexão na obra do pensador, permitindo-o notabilizar-se, quiçá, ou atingir algum reconhecimento com isto! Tem-se talvez de perguntar, para tanto, sobre qual esfera o *Contrato social*, parte mais completa, e de maior conhecimento público, daquilo que restou – pelo que se sabe – compondo o conjunto da pesquisa abandonada ao término, possivelmente, da primeira parte da obra – se é lícito assim chamar – mas projetada inicialmente nas *Instituições políticas*, obra não realizada, no seu todo, enquanto algo, assim, definido. E a

resposta para essa pergunta aparece desde o entendimento comum nos dois pontos da escrita de Rousseau, pontos estes de extrema utilidade para levar adiante a presente pesquisa.

1º) O da própria escrita do *Contrato social*, extraído de um projeto filosófico maior, contendo estes quatro livros, porém, fazendo-se um texto relativamente breve para os padrões dos grandes tratados clássicos, onde se identifica uma conclusão breve de um parágrafo, associada ao capítulo IX, do livro 4º, com um conteúdo importante para compreender-se em qual nível do projeto originário das *Instituições políticas* encerra aquele que chama de "pequeno tratado", valendo, para isso, a transcrição do texto, quem sabe, tendo sentido, procedendo, acreditar que, aquilo que foi descartado, forma o possível conjunto da segunda parte da produção que renunciou desenvolver, uma vez que, não havendo como ser posta em execução, porque se tornou inviável, e hoje, notadamente, já não existe. Eis o texto:

> Depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e ter-me esforçado por fundar o Estado em sua base, ainda restaria amparálo por suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados etc. (ROUSSEAU, 1964a, p. 470).

Essa passagem, havendo acerto na leitura, bem poderia se tornar objeto de maior recordação no que ela realmente representa, fazendo-se mais lembrada; essa encerra, ao final, o livro, tocando antes na questão religiosa, ao que, mais facilmente, aparece associada. Mas carrega o fecho da primeira parte da obra de Rousseau, e que, dependente a segunda parte da abordagem deste tema novo, não será cumprido neste escrito, ficando aqui encerrado. Além de trabalhar com esta clareza, Rousseau escreve a "nota de advertência", na edição originária, para o leitor entender o que representava o *Contrato social*, para ele, neste contexto.

2º) A sequência do texto, após o *Contrato* ser recuperado naquilo que concerne específica e diretamente às bases do poder

político legítimo, remete a seu resumo, no livro V do *Emílio*, este sim o "grande tratado", precisando lembrar-se, com ênfase maior, não das teses resumidas do *Contrato* que se ocupa com o direito político, mas enfatizar aquele ponto em que avança as supostas ideias da segunda parte do projeto das *Instituições políticas* que nos lembram do que têm de ser pensado no âmbito do "direito das gentes", não que almejemos tirar todas as consequências aqui, neste breve ensaio, visando trazer mais uma nuance deste problema.[5]

Abro parêntese para dizer que a tentativa de referendar o que cabia, sendo lugar-comum, ou que seria viabilizado, e analisar mais para frente, vale aqui levar adiante já que o objetivo é estabelecer um escrito suficientemente elucidativo, mesmo sem se esgotar a questão, de algo que se tornou um projeto, mas no ponto de alargar a relevância de certos fragmentos de escritos, retirando-os da posição periférica, exigindo uma consideração maior da perspectiva da unidade que sugere, ainda que: razão, consciência, sentimento interior, estejam na direção dos princípios normativos, e seu estabelecimento do irrefutável, clamando pelo reconhecimento da esfera também que não está no campo abstrato na medida em que precisa garantir e estabelecer a resolução interna, mostrando-se exigente na sua própria fundação efetiva do direito político.

Abstratamente foi possível pensar o mecanismo, dando conta da dramaticidade que é a existência mútua das "vontades particulares" e "vontade geral", exigindo uma elevação sobre humana, não obstante, deixar de tratar de Estados que mantêm litígio nos começos, sendo desconhecido no tangente ao direito natural no pensamento de Rousseau, diferentemente da teoria com as quais pretendera dialogar, refutando-os no intento daqueles que buscam justificar a tradição da guerra justa, como é o caso de Grotius e Hobbes, fazendo-se, na ótica deles, algo natural.

[5] Um primeiro texto, por mim produzido, tratando desta temática específica, conta com a seguinte referência: ESPINDOLA, Arlei de. "Existe direito internacional em Rousseau?" *Revista Dialectus*, ano 8, n. 15, agosto-dezembro 2019, p. 54-71. Aqui não se trata do mesmo texto, mas de um acréscimo à reflexão, embora agradeça pela oportunidade inicial, concedida pela revista, e a autorização de referi-lo aqui, caso fosse imprescindível.

Por outro lado, veja-se que até a linha de interpretação do pensamento político de Rousseau pode alimentar a ideia de fragmentação da obra, elevando na hierarquia o próprio pensamento político em detrimento da escrita autobiográfica. Mas importante é saber que este se consolida, pela unidade existente, por este movimento vivo que pensa a partir das próprias contradições que diz valer reivindicar a paz efetivamente, contanto que aproxime o viver de outros ideais que também implicam em responsabilização humana sem negar o humano, cogitando que o homem pode se reencontrar, mas deparando-se necessariamente com a vida. É neste sentido que as *Confissões* servem de referência, pois deseja – malgrado talvez represente um mergulho na subjetividade – firmar conexão entre: pensamento *vs* vida, revelando unidade sem ser um convite à frouxidão, ao marasmo, além de mera mentira ou autoengano.

Deve interessar se este leitor deseja a contemplação do ganho que a pesquisa pode trazer e não achar que importa não sair do lugar fixado, incentivando o avesso do pensamento. Cabe levar em conta, finalmente, a passagem do prefácio das *Cartas escritas da montanha*, enquanto reforço do correto por Rousseau para refletir-se quando se julga: "peço aos leitores que deixem meu belo estilo de lado e apenas examinem se raciocinei bem ou mal; pois [...] apenas do fato de um autor se exprimir em bom termo, não vejo como se possa daí concluir que esse autor saiba o que diz" (ROUSSEAU, 1964b, p. 686).

Interessa recusar a ideia de hierarquização dos textos também na origem para viabilizar a leitura correta de quem trabalha com um problema teórico desde os começos, justificando esta cisão o atraso do reconhecimento de Rousseau enquanto filósofo. Espanta que apareça, também, a proposição de cisão e rivalidade, da parte dos que reivindicam a relevância maior dos textos filosóficos e políticos, mesmo reconhecendo o valor da coesão da obra, por haver uma aceitação maior dos textos literários e autobiográficos.[6]

[6] "Os escritos filosóficos e políticos de Rousseau, malgrado os manuais escolares, que lhe atribuem um lugar inferior aos seus escritos autobiográficos e românticos, são suas maiores obras" (LAUNAY, 1971, p. 453, tradução minha).

Caberia no sistema identificar a igualdade de valor, o aspecto complementar, o que não foi dito, e reservar o lugar correto aos entes, objetos, e matérias, o que não significa no plano do direito nivelamento ou neutralização da diferença, ainda que se insista em direção contrária.

> Como diz Stendhal, Jean-Jacques é um desses autores insolentes que forçam os leitores a pensar. Estes que gostariam de tirar a boa conta e fazer o elogio do 'escritor' para melhor ignorar o pensador e para escamotear suas mensagens, tratando-as enquanto paradoxos, Rousseau reage querendo que se faça o justo e importante para avançar a leitura, sem precisar sobrepor os primeiros (LAUNAY, 1971, p. 453, tradução minha).

5. Passemos ao fragmento longo do *Emílio* que vem reiterar a passagem do *Contrato social*, agregando pouco a mais, indicando que está para se construir a segunda parte da teoria rousseuaniana, ensaiando iniciar o percurso capaz de agregar elementos explorando a questão, além dos lugares-comuns, tratando o problema em termos germinais, baseando-se no que o homem afetado, na convivência com uma sociedade degenerada, necessita para retomar a liberdade.

Partindo da suposição de haver solucionado também o que se apresentava enquanto problema ou o que implicava, supostamente, a primeira parte do projeto, escreve o genebrino, considerando aquilo que não está referendado pelo direito natural na sua ótica e que surge, antagonicamente, na medida em que se trata de um quadro não exatamente dos começos.

Mas isso não significa desistência, da parte de Rousseau, para reivindicar a legitimidade do poder que implica em não gerar simples acomodações, visto desejar reconhecer as diferenças, mas ao mesmo tempo recusar o trunfo da escravidão, da opressão, e do aceite, portanto, da degradação do estatuto da humanidade do homem, mesmo que nós nos vejamos em face de dilemas, situações controversas, que implicam em dificuldades para manter-se na construção das *Instituições políticas*.

Ocupo-me com a parte que cabe aqui, finalmente, do bem cotado pelo próprio autor definido como sua obra maior, chamada *Emílio ou Da educação*. No livro V, indo além do que havia se tornado de conhecimento público – pelo texto anterior – levando a entender um pouco mais sobre a relevância do tema em questão:

> Depois de considerarmos assim cada espécie de sociedade civil em si mesma, nós as compararemos para observar suas relações mútuas: umas grandes, outras pequenas; umas fortes, outras fracas; atacando-se, ofendendo-se, destruindo-se entre si; e nessa ação e reação contínua, fazendo mais miseráveis e custando a vida de mais homens do que se tivéssemos conservado sua liberdade primitiva. Examinaremos se se fez de mais ou de menos na instituição social; se os indivíduos submetidos às leis e aos homens enquanto as sociedades guardam entre si a independência da natureza, não ficam expostos aos males dos dois estados, sem ter as vantagens, e se não seria melhor não haver várias. Não é este estado misto que participava de ambos e que não garante nem um nem outro 'que não permite nem estar preparado em tempo de guerra nem seguro em tempo de paz?' Não é esta associação parcial e imperfeita que produz a tirania e a guerra? E não são a tirania e a guerra os maiores flagelos da humanidade? (ROUSSEAU, 1969, p. 848).
>
> Examinaremos enfim a espécie de remédio que buscaram para tais inconvenientes mediante ligas e confederações, que, deixando cada Estado seu senhor internamente, o armam externamente contra todo agressor injusto. Procuraremos ver como se pode estabelecer uma boa associação federativa, o que a torna duradoura, e até que ponto se pode estender o direito de confederação, sem prejudicar o da soberania (ROUSSEAU, 1969, p. 848).

> O abade de São Pedro propusera essa associação de todos os Estados da Europa para a manutenção de uma paz perpétua. Essa associação era praticável? E, supondo-se que fosse estabelecida, fora de se presumir que teria durado? Tais pesquisas levam-nos diretamente a todas as questões de direito público que podem acabar de esclarecer o direito político (ROUSSEAU, 1969, p. 848-849).
>
> Poremos finalmente os verdadeiros princípios do direito da guerra e examinaremos porque Grotius, e os outros, dele não deram senão falsos princípios (ROUSSEAU, 1969, p. 849).

6. Consegue-se ver com clareza, ante essa parte conclusiva, que Rousseau persegue os "princípios do direito político" a fim de poder contar com o referencial teórico-abstrato a partir do que se tem a escala pela qual se pode medir a realidade estabelecida, se esta é digna de atenção podendo assumir este caráter modelar. Sonhar, projetar mundos ideais, é fundamental, mas isso não quer dizer que o mesmo se concretizou. De fato, o que se tem – voltando à parte basilar do *Contrato social* – é um mundo que funciona como é possível. E sendo sincero com o quadro que o assalta é que: "O direito político está ainda por nascer, e é de presumir que não nascerá nunca" (ROUSSEAU, 1969, p. 836)

Assumindo essa perspectiva do dever ser da política, Rousseau é conduzido a vasculhar estes princípios que são capazes de se fazer imprescindíveis para informar a política nesta esfera de poder, imprimindo-lhe o caráter de universalidade que implica em pesar o que se deu forma podendo dispensar quem não atende essa exigência de liberdade e dignidade, enquanto princípio de humanidade do homem, independentemente do lugar onde esteja inserido.

O ponto onde se apoia é fundamental razão pela qual o espírito das luzes é esta conquista e dinamismo permanentes. Em suma: "o único moderno em condições de criar essa grande e inútil ciência fora o ilustre Montesquieu. Mas ele teve o cuidado de não tratar dos princípios do direito político; contentou-se com tratar do

direito positivo dos governos estabelecidos; e nada no mundo é mais diferente do que esses dois estudos" (ROUSSEAU, 1969, p. 836).[7]

A filosofia do direito que Rousseau deseja estabelecer cujos princípios são fornecidos a fim de se verificar a legitimidade política, por ele definida enquanto uma tábua de medida às empresas humanas existentes, trazendo sua fórmula básica no Cap. VIII do *Contrato social* onde se impôs o desafio de: "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes" (ROUSSEAU, 1964a, p. 360).

Excluindo o arbítrio, valendo-se do assentimento dos participantes do pacto, esta instituição surge, dando forma ao corpo político, essencialmente, que conta com a figura do soberano, porta voz da vontade geral, que se assume enquanto cidadão no momento em que é praticado o ato de alienação sem reservas, fazendo-o livre moral e convencionalmente, realidade antes desconhecida. A essência do pacto, baseada na sua ação fundamental, consiste em que: "cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo" (ROUSSEAU, 1964a, p. 361).

A partir daí, surge um homem elevado na escala da humanidade, o qual, inserindo-se em outro patamar, compreende o

[7] Não será possível estender a discussão aqui, sob pena de se simplificar, visto Rousseau ter clareza da relevância teórica do barão de la Brède, não se fazendo apenas um crítico dele. Grosso modo, para este ponto em tela, Montesquieu seguiu preso ao campo da realidade factual e histórica. É possível também, no que tange ao direito natural, haver a passagem para a forma política, com o estabelecimento do Estado, sem depender do pacto social, sendo esta instituição uma decorrência natural devido a presença do ser humano na situação, segundo Montesquieu. Para estudo detalhado destas relações, pesando contribuições múltiplas, com base em ricas fontes especializadas, eu recomendo o seguinte título: MOSCATELI, R. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu*: história e teoria política no século das luzes. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010.

sentido desta troca em que a voz que lhe guia o aponta o ganho de se constituir em ser humano autônomo, escutando a voz do dever, da razão, dos sentimentos mais elevados nesta escala, guiado pela responsabilidade não só enquanto um conceito.

7. A existência da unidade humana é que assegura o êxito da fórmula assinalada no cerne do *Contrato social*, no resumo apresentado no livro V do *Emílio*, e que apenas a parte referente ao "direito das gentes", digamos, projetado, em germe, quisemos reproduzir em partes, fazendo sempre menção ao plano abandonado na sua versão inicial das *Instituições políticas*.

Ante o avanço da reflexão, o reconhecimento de uma esfera que não vai se fixar no campo abstrato, dos princípios, sem interferir no que é próprio e da natureza do direito político propriamente dito, parece se tornar cada vez mais considerado, devido o fato de a garantia da existência e do estabelecimento, com a fundação do direito político, falhar ou se mostrar ameaçada pela complexidade que representa na hora de se ver a soberania exercitar-se na medida em que o mesmo critério precisa aparecer e, no entanto, o caráter trágico se manifesta, pois temos de convir que subsiste, no mesmo indivíduo, a vontade geral, sem se apagar a vontade pessoal, particular, que este conserva, enquanto homem, ficando por coincidência ameaçada a revelação da unidade no plano público, quando se trata de deliberar, de colocar a vontade geral em funcionamento, a qual impõe a mesma igualdade de base enquanto critério para a liberdade moral e política.

Aqui se revela esta complexidade, pois o pacto legítimo permite ao corpo político conservar o Estado ou a Cidade enquanto pessoa moral, exercendo sua soberania por meio da vontade geral, força universal que garante a unidade dos membros da comunidade. Todavia, este não se reduz a pessoa pública, sendo também o particular, o homem, o súdito, que faz parte do mesmo cidadão enquanto indivíduo, e não enquanto soberano.

Poderíamos ver render mais este ponto se quiséssemos lembrar que o corpo político encontra mola propulsora idêntica que se mostra livre, tem sua vontade manifesta pelo legislativo e o executivo, a força que o atende, vindo da órbita do particular, representando ministro do soberano. Daí pode ser definida as diferentes formas de governo, diferentes estruturas em proporções de

membros para ter gerida a força executiva de acordo com a vontade do soberano que legisla determinando a quantidade de membros que a aderem formando o corpo de acordo com a classificação convencional, e de acordo com o tamanho do lugar a ser governado, podendo fazer-se legítima seja qual for, isto é, a monarquia, ou a aristocracia, ou a democracia, mas enquanto formas de governo:

> O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre (ROUSSEAU, 1964a, p. 424).

> O Estado de forma alguma subsiste pelas leis, mas sim pelo poder legislativo. A lei de ontem não obriga hoje, mas o consentimento tácito presume-se pelo silêncio e presume-se que o soberano confirma incessantemente as leis que, podendo, não ab-rogou. Tudo o que uma vez declarou querer, quererá sempre, a menos que o revogue (ROUSSEAU, 1964a, p. 424).

A ligação social entre os membros do corpo político ao preservar a unidade permitiria que se mantivesse este encontro, garantindo que não seja uma violência o pacto social encontrar, na sua origem, a unanimidade, pois fere a dignidade que o caracteriza, caso desconsiderar o que lhe é mais sagrado, fazendo-o senhor de si mesmo: “Todo homem, tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, a qualquer pretexto imaginável, sujeitá-lo sem o seu consentimento. Afirmar que o filho de um escravo nasce escravo, é afirmar que não nasce homem” (ROUSSEAU, 1964a, p. 440).

Ao haver a suposição de que alguém possa ser forçado a concordar com o que discorda no interior de uma comunidade política, desconsidera-se que a liberdade está em agir por dever de modo que “a vontade constante de todos os membros do Estado é a

vontade geral; por ela é que são cidadãos e livres" (ROUSSEAU, 1964a, p. 440), quer dizer, estes se mostram autônomos e cientes do que representa ser membro ativo da comunidade de contratantes, sem entender haver aí prejuízo.

Apesar de tanto se fazer ao até aqui chegar, quase próximo ao ponto que Rousseau vai encurtar seu percurso desistindo do projeto inicial de suas *Instituições políticas*, talvez valha mesmo lembrar o capítulo VIII do livro 4, do *Contrato social*, dedicado a religião civil. Rousseau pensa uma religião que possa contribuir com a unidade das instituições projetando uma sem permitir a criação de dois mundos, sob pena de fazer o homem dividido, visto que é a unidade que interessa, momento no qual vem elogiar Hobbes que pode encontrar solução para justificar o desenvolvimento de sua antropologia, onde nega que o homem seja social e político por natureza, fazendo-o mergulhado naturalmente em uma guerra generalizada, vítima de uma condição em que paira a igualdade, para a qual se faz inexorável o pacto associativo, criando-se o remédio com o estabelecimento do Estado, ao delegar-se o poder de governança a um terceiro que assume, após este evento, o lugar de soberano que se torna a saída para o mal, com o recurso a esta figura bíblica do livro de Jó, chamada Leviatã, espécie de poder infalível que viria pôr toda a ordem estabelecendo a saída, gerando segurança, preservando os súditos da morte violenta, criando a ideia de criminalização dos atos:

> De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes é o único que viu muito bem o mal, e o remédio, que ousou propor a reunião das duas cabeças da águia, e reconduzir tudo à unidade política, sem a qual jamais serão bem constituídos o Estado e o Governo. Mas ele deverá compreender que o espírito dominante do cristianismo era incompatível com seu sistema e que o interesse do padre sempre seria mais forte do que o Estado (ROUSSEAU, 1964a, p. 463).

O amparo da religião, sem discuti-lo extensamente aqui, e nem entrar no mérito da dimensão autoritária do pensamento de Hobbes, que não recebe assentimento de Rousseau, se justifica em

seus dogmas reduzidos que serviriam para fazer sagrado o pacto social e as leis, sobretudo, e repudiar a intolerância, por outro lado, podendo ser admitido o que não toca o interesse público, havendo, portanto, algum limite ao poder soberano.

Mas Rousseau tem discordância, recuando-se ao *Segundo Discurso*, quando afirma que "Hobbes pretende que o homem é naturalmente intrépido e não procura senão atacar e combater" (ROUSSEAU, 1964c, p. 136). Conforme o *Discurso sobre a desigualdade*, isso não pode ser concebido enquanto algo intrínseco ao ser humano, e por isso responsabiliza este último que poderia se limitar, na situação hipotética que também apresenta, em dizer que sua prática está no desfrute do sentimento de sua existência: "A maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza" (ROUSSEAU, 1964c, p. 138).

Retroage-se ao estado pré-social, para se implementar a discussão de Rousseau e Hobbes, indo ao *Segundo Discurso*, tido por Leo Strauss enquanto: "a obra mais filosófica de Rousseau" trazendo "suas reflexões fundamentais"(STRAUSS, 1986, p. 229) neste sentido, e que, segundo Goldschmidt, "apesar das aparências, não é um relato histórico"(GOLDSCHMIDT, 1974, p. 639, tradução minha), deixando-se claro que há encontros e desencontros nas leituras.

8. O genebrino tinha um projeto teórico, para o qual pensava mobilizar, como dissemos, todas as suas forças e habilidades ilimitadamente, mas que terminou abandonando. É neste sentido que haveria de incluir sua construção, seus princípios, que serviriam de bases para gerir teoricamente o direito entre os povos, fazendo-se legítimo, caso consumasse o trabalho na segunda parte. Mas a prioridade sempre esteve em dar conta dos princípios do direito político, visando assegurar a legitimidade e a garantia do Estado na sua condição de soberania nacionalmente falando, gerando paz e felicidade aos cidadãos, o qual lançou os alicerces, bastando observar se foi com referência nestes que lhe deram forma, servindo enquanto espécie de escala de medida, nos casos próprios, singulares, digamos, de cada país, considerando este discurso, é claro, filosoficamente:

> Não ficarei espantado se, em meio a nossos raciocínios, meu jovem, que tem bom senso, me disser, interrompendo-me; É de crer-se que construímos nosso edifício com madeira, e não com homens, a tal ponto ajustamos com precisão todas as peças à regra! É verdade, meu amigo, mas pensai em que o direito não se dobra às paixões dos homens, e que se tratava entre nós de estabelecer os verdadeiros princípios do direito político. Agora que nossos alicerces estão colocados vinde examinar o que os homens construíram em cima, e vereis belas coisas! (ROUSSEAU, 1969, p. 849).

Agora o projeto, ligado a órbita que se refere à relação entre países, entre Estados, apesar de ajudar na melhor resolução de aspectos do direito político, segundo a síntese do final do *Contrato social*, enquanto um outro assunto cujo complexidade requer ser suspenso porque não poderia tratar com o espaço de que dispunha: "tudo isso, porém, forma um novo objeto muito vasto para as minhas curtas vistas, e eu deveria fixá-las sempre mais perto de mim" (ROUSSEAU, 1964a, p. 470).

Está claro, na ordem do pensamento, de que a valorização do que viria depois é evidente na obra de Rousseau, permitindo-nos afirmar que realmente não se resolveria por completo, pois há dificuldades que talvez não pudessem ser ultrapassadas. E inclusive alguns problemas são julgados como oriundos até do engenho artificial que é dado forma com o pacto social que convida a todo habitante do país internamente a aderir para ter-se a realidade que o beneficia por fazê-lo habitante de uma república e cidadão.

8.1. Ainda que se possa pensar, com a elevação do estatuto da discussão e também dos textos relacionados e que foram descobertos recentemente, que no plano interno tenha apresentado um ganho, levando em conta os princípios, é questionável o fato de se estabelecer um quadro de coisas que antes inexiste. Ora, não temos ser político e social por natureza, assim como pensa também Hobbes, ainda que seja movido na atualidade, especificamente, pela "vontade geral" no caso de Rousseau, cuja menção inicial aparece no

verbete, saído em 1755, na *Enciclopédia*, dirigida por Diderot, verbete este intitulado economia (moral e política).

O verbete, em 1758, já enquanto *Discurso sobre economia política*, quando Rousseau alerta, nesta nova edição, que a vontade geral é informada pela virtude e o sentimento cívico do cidadão nascente, associado ao todo do projeto do *Contrato social*, manifestando sua preferência pela autossuficiência do país de dimensões geográficas reduzidas, centrado em não priorizar o aumento das necessidades artificiais, mostra-se simpático ao que pode servir para fortalecer o que aparece ali enraizado sem ofender e mesmo criar atrito desnecessário, sem representar algo impositivo.

Aqui no *Discurso sobre a economia política*, em 1758, a "vontade geral", lembrada – pela primeira vez – no verbete de 1755, é requisito para se ter o "corpo político" viabilizado com a ação virtuosa e o sentimento cívico de um homem, que passa a conhecer o que é justiça, dispondo de educação pública, visando essa expectativa de manter-se afinado com os costumes e a cultura para produzir, antes de mais nada, a soberania nacional.

> A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; isso é possível quando os cidadãos são educados para tal, caso contrário, têm-se apenas escravos ruins, começando pelos próprios chefes de Estado. Ora, formar cidadãos não é trabalho para um dia, e, para que se façam homens, é preciso instruí-los desde crianças (ROUSSEAU, 1964d, p. 259).

Dá-se este impasse porque a "vontade geral" causa as necessidades públicas, razão pela qual a produção de meios de subsistência – para alimentar o povo e fazer receitas financeiras – aparece colocada, especialmente enfatizando o desenvolvimento da produção agrícola, no caso de Rousseau, que não pensa que o bem estar requeira a criação de necessidades artificiais em excesso.

A economia de mercado no nível da subsistência, para manter independente o país, é alvo de incentivo aqui, ficando este fora da moda. A paz internamente é passível de se estabelecer,

embora tenhamos uma sociedade política, um Estado, gerado pelo ato de criação humana, e da suposta sabedoria.

> Em toda parte onde o povo ama seu país, respeita as leis e vive de forma simples, há pouca coisa a fazer para torná-lo feliz; e na administração pública onde a interferência do destino é menor que a sorte dos particulares, a sabedoria está tão perto da felicidade que as duas se confundem (ROUSSEAU, 1964d, p. 262).

> Não basta ter cidadãos e protegê-los, é necessário também cuidar de sua subsistência. Atender às necessidades públicas é uma decorrência evidente da vontade geral e o terceiro dever do governo. [...] esse dever não consiste em abarrotar os celeiros dos particulares e dispensá-los do trabalho, mas em manter a abundância a seu alcance, de forma que, para atingi-la, o trabalho seja sempre necessário e nunca inútil (ROUSSEAU, 1964d, p. 262).

O *Manuscrito de Genebra*, versão preliminar do *Contrato social*, espécie de transição para o debate em torno do direito político, cujo capítulo 2, intitulado "Da sociedade geral do gênero humano", só para referir, agrega algo ao presente assunto. Aqui Rousseau complementa alguns dos tópicos de oposição ao homem natural, ao direito da guerra, como o conceituam, por exemplo, Grotius e Hobbes, dentre outros, que insistem em considerar que a guerra é natural, pois o homem no estado primevo já se encontraria distante do ponto de partida.

Mas foi preciso que este deixasse, parecendo controvertido, seu estado inicial, preso ao mundo idílico, mas restrito, a fim de atingir este patamar elevado de existência. Hoje, aliás, é preciso aceitar o que o quadro permite, no sentido moderno, tendo-se senão o que está posto: "Assim, a voz gentil da natureza não é mais um guia infalível para nós, como não é uma situação desejável a independência que dela recebemos. Perdemos definitivamente a paz

e a inocência antes de apreciarmos as suas delícias" (ROUSSEAU, 1964e, p. 283).

Passou a representar um ditame para homem, entretanto, buscar afastar-se, finalmente, do estado natural e depois pleitear fugir do estado de guerra, uma vez que o estado por ele vivido na sociedade corrompida, florescente na sua concepção, do pacto iníquo, ainda que fosse um equívoco de Hobbes julgar tal estado herança da natureza, a exemplo do que pensava Grotius: "O erro cometido por Hobbes [...] não foi o de estabelecer o estado de guerra entre homens independentes que se tornavam sociáveis mas o de supor que esse estado seja natural à espécie, e considerá-lo como causa dos vícios de que é apenas o efeito" (ROUSSEAU, 1964e, p. 288).

9. Rousseau nos convida a pensar nos dois textos teóricos, fragmentários que poderíamos analisar, do que se somaria aos argumentos contrários a Hobbes nessa linha de argumento, que se somaria ao *Emílio*, e a todo o resto que já foi colocado dos escritos, fazendo a defesa da bondade natural, das necessidades naturais capazes de serem satisfeitas, contrariamente essa justificativa que há para perpetuar-se a violência. Noutra oportunidade, pretendo explorar melhor a argumentação deste texto chamado *Princípios do direito da guerra* que teria relação com essa parte da reflexão de Rousseau que se debruçaria sobre as relações interestatais, provocando um olhar diferente sobre essa esfera da obra do genebrino, não no sentido de mudar os princípios de direção, mas de colocar, mais centralmente, a discussão da segunda parte da obra.

É preciso negar este fundamento da guerra, pois o homem natural, malgrado não seja político, não briga gratuitamente, além de não se caracterizar a guerra senão no relacionamento entre países: "O erro de Hobbes e dos filósofos é confundir o homem natural com o homem que ele tem sob os olhos e de transportar para um sistema um homem que só pode subsistir num outro" (ROUSSEAU, 2008, p. 73).[8]

[8] Este é o único texto que vou usar a referência de paginação de uma edição mais recente desconectada da edição da Pléiade por julgar haver sentido na proposição de que essa presente temática das relações entre os povos não é periférica e secundária na obra de

Apesar da esperança de Rousseau, em rigor, o homem, no entender de Hobbes, não passaria por gradações de sentimentos e seria o que ele é sempre, não sendo acessível, intimamente, nem para ele mesmo, enquanto homem, na sua essência. Talvez haja razão quando o genebrino solicita que o aviste, fazendo-o alvo de observação no espaço adequado que não seria o da grande cidade, onde o artifício já o tomou. Para Rousseau, faz sentido, tendo a concepção que ele tem, afirmar que "não é nunca entre os habitantes de uma grande cidade que é preciso procurar o primeiro traço da natureza impresso no coração humano" (ROUSSEAU, 2008, p. 73), pois pensa haver uma bondade natural, mas a vida na sociedade, fruto do pacto que significou um embuste, o deprava, o corrompe, autorizando essa realidade estabelecida.

9.1. Fecha-se, aqui, adiando também a análise mais extensiva do texto *Escritos sobre o Abade de São Pedro*, em que somos levados a pensar uma sequência deste raciocínio que procura enfrentar o desafio moderno, assim como faz o genebrino nos *Princípios do direito da guerra*, único texto, justamente com os estudos sobre estes do abade, onde a ideia de perseguir a paz e a unidade, atendendo aos apelos daquilo que não pôde ser suficientemente desenvolvido, se coloca enquanto um desafio, objetivado teoricamente, de uma esfera da produção que não ficou em segundo plano por ser menos importante.

Mantendo a referência do *Emílio*, passo ao texto *Extrato e julgamento do projeto de paz perpétua do Abade de Saint-Pierre* (1755-1756), dentre os poucos trabalhos relacionados, como disse, ao nosso assunto, feito com base no breve texto de Rousseau dividido em duas partes, o *Extrato* e o *Julgamento*, sendo que o genebrino ora resume as ideias do abade, ora as analisa criticamente, considerando-as difíceis de serem implementadas.

Rousseau o contempla, não obstante, na passagem em análise do *Emílio*, dando a conhecer a ideia de formação da comunidade de países da Europa, de criação de ligas, de confederações, enquanto

---

Rousseau e que a revisão disso passa pelo reconhecimento destes textos que representariam mais do que meros extratos daquilo que seria relacionado diretamente ao projeto da segunda parte da obra rousseauniana.

forma de retirar-se os Estados do plano da natureza na relação entre eles, visando a conquista da paz planetária. Assim sendo, seria estabelecida a regulamentação das relações, do intercâmbio, de modo a assegurar a coesão, o bom entendimento, sem romper com a soberania nacional.

Nosso autor assume, parcialmente, as ideias do Abade de Saint-Pierre e, observando o *Extrato*, pensa-se que o especulador genebrino vê nos anseios do Abade só uma utopia irrealizável, pois este parece pôr-se a sonhar ao ver, enquanto fantasioso, a unidade estabelecida:

> Com os olhos da imaginação vejo todos os homens vinculados pelos laços do amor. Convoco mentalmente uma fraternidade gentil e pacífica, vivendo em permanente harmonia, guiados todos pelos mesmos princípios, encontrando cada um a sua felicidade na felicidade geral. E ao deter-me neste quadro tocante a ideia de uma felicidade imaginária me dará por alguns instantes a falsa sensação do gozo da felicidade real (ROUSSEAU, 1964f, p. 563).

A impressão inicial que se tem leva a pensar que Rousseau é absolutamente pessimista quanto ao plano do abade, mas se passamos a observar a segunda parte de seu escrito analítico e crítico, notamos o crédito que ele deposita no autor. Fiquemos com as considerações de seu *Julgamento*:

> O esquema de uma paz duradoura foi dentre todos, o mais digno de fascinar um homem de princípios elevados. [...] É difícil, na verdade, qualificar de outra forma o zelo missionário que nunca o abandonou nessa empresa, a despeito da clara impossibilidade do seu sucesso, da ridicularização que lhe trouxe a cada dia e das objeções que precisou suportar continuamente. Parecia que o seu espírito bem equilibrado, mirando exclusivamente o bem público, o levou a orientar sua devoção a uma causa só pela sua utilidade, sem nunca atemorizar-se com

> as dificuldades, e sem pensar em termos de interesse pessoal (ROUSSEAU, 1964f, p. 591).

Consciente perfeitamente de que se tratava de algo para ainda se realizar, mas sem representar um objeto sem importância, de menor valor, pois perseguir a paz é de grande serventia, completa sua ideia, afinando-se com os alvos perseguidos pelo abade, sendo simpático ao pensamento projetado de se formar uma associação de países europeus, mesmo que se tenha dificuldades para estabelecer-se este objetivo.

> Diria que se alguma verdade moral já foi demonstrada foi a utilidade deste projeto – nacional não menos do que internacional. As vantagens trazidas pela sua execução a cada príncipe, a cada nação e ao conjunto da Europa são imensas, claras e incontestáveis; e nada poderia ser mais sólido ou mais preciso do que os argumentos empregados pelo autor para demonstrá-las. Instituída por um só dia a sua comunidade europeia certamente duraria para sempre, tal a força com que a experiência convenceria os homens de que encontrariam vantagem para si na vantagem decorrente para todos. [...] O livro de Saint-Pierre sobre *Uma paz perpétua* parece incapaz de fundá-la e desnecessário para mantê-la. 'Trata-se, portanto, de um sonho vazio' – será o veredito do leitor impaciente. Mas, não: é uma obra de julgamento sólido, que tem para nós a maior importância (ROUSSEAU, 1964f, p. 591).

Nuances da reflexão de Rousseau, neste texto, afastando o entendimento inicial que tínhamos dele, permitem redimensionar o valor desta discussão no quadro da obra do abade e de sua própria obra, ficando justificado avançar noutro momento visando aprofundar o assunto, explorando mais os textos sobre as relações interestatais, do abade, etc.

Considerações finais

Julguei importante não abandonar a oportunidade de inserir a contribuição de Rousseau no presente debate mesmo sabendo que minha escrita não acrescenta muito neste momento, considerando o que existe produzido a partir de Rousseau. Mas posso repetir que trazendo essas noções básicas, passando pelos diferentes escritos fragmentários de Rousseau, ultimamente encontrados, consegue-se mapear a linha de pensamento do autor, que se pretende original, visando considerar o homem na perspectiva do bem-estar que deve perseguir no sentido de se ter a justiça, o direito, a liberdade, estabelecida, para a qual o pensar está colocado.

Fica claro que o "direito político" apresenta-se enquanto prioridade na medida em que a justiça, no plano interno de cada Estado, serve de base para pensar-se o direito entre os povos. Também parece evidente que se trata de um problema que é pensado e não de algo que foi resolvido plenamente. Não por acaso, então, o projeto originário das *Instituições políticas* acabou suspenso, conforme projetado inicialmente. A quantidade de problemas trouxeram muitas dificuldades, razão pela qual outros remédios passaram a fazer parte dos recursos utilizados por Rousseau, inclusive tirando da posição periférica aquele recurso da "vida retirada" que antes parecia servir para poucos usos, da escrita literária, confessional, autobiográfica, mas agora está no horizonte da unidade da obra, tendo uma função ecológica, terapêutica, religiosa, bem como um recurso para se exercitar o instinto de autopreservação, da espécie e do indivíduo, representando alternativa artística e medicinal, reforçadora das defesas, por J.-J. Rousseau, ante o entrave com outros recursos. Quem duvidou de que o remédio pudesse ser extraído do próprio mal, tem agora oportunidade de rever, finalmente, por certo isto.

Referências

BOULAD-AYOUB, J. et alii(eds.). *Rousseau*; antecipateur-retardataire. Québec/Paris: Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2000.

ESPÍNDOLA, A. de. *Rousseau* – iluminista às avessas. Campinas: Editora PHI, 2019.

ESPÍNDOLA, A. de. *Necessidade do Estado em Hobbes e Rousseau*. In.: ESPÍNDOLA, A. de (orgs). *Rousseau*; pontos e contrapontos. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, pp. 25-60.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique;* les príncipes du système de J.-J. Rousseau. Paris: Vrin, 1974.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau;* Ecrivain politique. Grenoble: A.C.E.R, 1966.

PHILONENKO, Alexis. "Essai sur la signification des 'Confessions' de J.-J. Rousseau". *Revue de Métaphys*ique *et de Morale*, n. 1, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les confessions.* Oeuvres Complètes, v. 1, Paris: Gallimard, 1959. (Bibliotèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*. Oeuvres Complètes, v. 3, Paris: Gallimard, 1964a. (Bibliotèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montaigne*. Oeuvres Complètes, v. 3, Paris: Gallimard, 1964b. (Bibliotèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l´inégalité parmi les hommes*. Oeuvres Complètes, v. 3, Paris: Gallimard, 1964c. (Bibliotèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Oeuvres Complètes, v. 3, Paris: Gallimard, 1964d. (Bibliotèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Première version du contrat social*. Oeuvres Complètes, v. 3, Paris: Gallimard, 1964e. (Bibliotèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre.* Oeuvres Complètes, v. 3, Paris: Gallimard, 1964f. (Bibliotèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l´éducation*. Oeuvres Complètes, v. 4, Paris: Gallimard, 1969. (Bibliotèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Écrits sur la paix perpétuelle*. Bernardi, B; Silvestrini, G. (eds).Paris: Vrin, 2008.

SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle. “Rousseau et le droit de gens. In.: BOULAD-AYOUB, Josiane et alii (eds). Rousseau; anticipateur-retadataire. Québec/Paris: Les Presses de l’Université Laval/L’Harmattanm, 2000, p. 163-172.

SOSOE, Lukas. “Rousseau et le romantisme allemand”. In.: BOULAD-AYOUB, Josiane et alii (eds). Rousseau; anticipateur-retadataire. Québec/Paris: Les Presses de l’Université Laval/L’Harmattanm, 2000.

STRAUSS, Leo. Droit naturel et histoire. Trad. de l’anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre. Paris: Flammarion, 1986.

TALMON, J.L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York, Frederick A. Praeger, 1961.

ATRAVÉS DAS FRONTEIRAS: ENTRE CARL SCHMITT E ACHILLE MBEMBE

Tadeu José Migoto Filho[1]

Introdução

Em a *Rosa do Povo*, o poeta brasileiro Carlos Drummond de Andrade escrevia que seu tempo era de homens partidos: "Esse é tempo de divisas / tempo de gente cortada / De mãos viajando sem braços, / obscenos gestos avulsos" (ANDRADE, 2000, p. 30). Em que pese toda a genialidade do autor de ter capturado o sentimento de sua época, talvez o que mais cause espanto é o fato de que, passados mais de meio século da composição do poema *Nosso Tempo*, suas palavras ressoam ainda hoje, como que encomendadas para traduzir a condição atual do nosso tempo. De fato, se o tempo de Drummond não pode ser encarado como um passado enquanto tempo fixo e acabado (logo, ultrapassado), melhor seria denominá-lo, como sugere Mbembe (2017, p. 246), de *passante*, "o passado não como vestígio do que já aconteceu, mas o passado prestes a acontecer", isto é, aquele que espreita nas esquinas da História, prestes a se atualizar no acontecimento. Esse longo passado que temos à frente, aquele que não cansa de se atualizar, de se reproduzir e de pulular, parece ser a multiplicação das *fronteiras* de nosso mundo. Cada vez mais assistimos à proliferação das diversas aduanas, alfândegas, *checkpoints*, pórticos, pedágios, muros e barreiras, e, *pari passu* com elas, a abscisão da humanidade. Todavia, seriam essas múltiplas fronteiras do cotidiano divisões necessárias entre Estados, circunscrições para o exercício da soberania, linhas fundantes da ordem e do direito, dispositivos securitários de populações ou simplesmente limites para o reconhecimento de uma humanidade em comum? As fronteiras, portanto, enquanto ícones do presente, estão

[1] Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina na linha de Ética e Filosofia Política. Especialista em Direito e Processo Penal. Graduado em Direito na Universidade Estadual de Londrina. E-mail: tadeujmf@gmail.com

longe de serem meras formas burocráticas destinadas à simples passagem dos seres vivos e das coisas. Por controlarem uma relação entre o externo e o interno, o estranho e o comum, as fronteiras são figuras do pensamento que transitam entre o direito (internacional, constitucional, tributário, empresarial, etc.), a filosofia política, a psicanálise e a própria subjetividade. Elas despertam, com isso, uma miríade de questões a que se debruçaram diversos pensadores ao longo dos tempos.

Para Achille Mbembe, a fronteira é marca distintiva da colonização, essa ferida aberta na história do Ocidente que nunca realmente se cicatrizou com o decorrer do tempo. Na visão do autor, se antes a colonização podia ser compreendida como um fenômeno localizado nas periferias do mundo capitalista, tendo como alvo o corpo de seres marcados pelo estigma da raça, na atualidade a colonização se libertou de suas margens. Assim, a condição de extrema depleção, segregação e exploração, antes restritas aos povos e territórios não-eurocêntricos, hoje passa a ser uma realidade passível de ser suportada por qualquer grupo social e por qualquer parte do globo, naquilo que o pensador denomina de devir-negro e devir-África do mundo. Se os paradigmas da colonização são constantemente reativados, eles trazem consigo um mundo esquadrinhado por fronteiras. Nesse contexto, vivemos em um tempo paradoxal, em que as exigências da globalização impõem cada vez mais uma necessidade de menos fronteiras e entraves para a circulação de bens, moedas e capitais; ao mesmo tempo em que erguem cercas e muros para barrar a entrada de pessoas, que perecem batendo a essas portas.

> [...] a globalização ainda não representa o tempo infinito da circulação. Ela é o tempo das cidades fortificadas, dos acampamentos e dos cordões, das clausuras e dos cercados, das fronteiras contra as quais as pessoas batem e que, cada vez mais, servem como estelas ou obstáculos tumulares - a morte delineada em contato com o pó ou as ondas; o corpo-objeto arremessado lá, estendido diante do vazio (MBEMBE, 2019, p. 24-25).

E esse mundo-mosaico, sulcado por divisas é, em certa medida, aquele visto como ideal para Carl Schmitt. Em o *Nomos da Terra*, o jusfilósofo alemão traça o movimento histórico do direito das gentes europeu, o qual remonta raízes aos atos primevos de tomada e cercamento da terra. Crítico do cosmopolitismo e do universalismo pluralista, para Schmitt eram justamente os processos de fechamento e de levantamento de fronteiras que representavam o auge da civilização em termos políticos e jurídicos. Afinal, na filosofia schmittiana o direito não tem o condão de erradicar conflitos, senão de ordenar um território e circunscrever a guerra. E, para tanto, o erguimento de divisas é imprescindível.

Parece ser pela relevância dada à tradição política e jurídica ocidental ao fechamento dos Estados, bem como pela importância estratégica das fronteiras no tocante às múltiplas circulações, segregações e identificações, que Mbembe, ao longo de sua obra, dedica sua atenção a comentar o pensamento de Carl Schmitt. Assim, sem a pretensão de esgotar o tema, o presente artigo busca encontrar pontos de diálogo e tensão entre o texto de ambos os autores no tocante às fronteiras. Nessa empreitada, busca-se traçar uma rota interpretativa que parte do pensamento de Schmitt, sobretudo de sua visão do Estado, da inimizade, do direito das gentes e da colonização para melhor elucidar suas noções sobre a fronteira. Após o que, passaremos a analisar a que caminhos e críticas esse mundo fronteiriço recebe no pensamento mbembiano.

1. Estado, inimizade e política

Em o *Conceito do Político*, obra publicada pela primeira vez em 1932, Carl Schmitt se dedica a estabelecer sua definição da política. Para ele, a política seria um grau de intensidade das relações humanas, diferentemente da moral, da religião, da economia, etc., que seriam um âmbito de coisas. Nesse sentido, o Estado ocuparia um lugar privilegiado em sua teoria, já que figuraria como espaço por excelência para o desenvolvimento dessa relação intensiva. E, por conseguinte, as fronteiras ocuparão um papel chave no realismo político schmittiano. Esse destaque dado ao Estado decorre da interpretação de que o surgimento do Estado-nação teria operado

uma virada copernicana dentro da ordem jurídica europeia nos sécs. XVI-XVII. De fato, se antes de seu advento, a Europa estava marcada por um cenário em que uma autoridade eclesiástica decadente não detinha forças para dirimir os violentos conflitos religiosos internos, foi a partir da superveniência do Estado que, para Schmitt, se pode falar de um apaziguamento desses conflitos. Assim, da contradição entre as múltiplas convicções e crenças religiosas efervescentes à época, especialmente sobre a autoridade papal na decisão dessas querelas, é que o Estado pode se sobressair como instância decisória, detendo a última palavra sobre tais desavenças. Nesses termos,

> O primeiro efeito racionalizador da forma espacial "Estado" consistiu na política interna e externa, na des-teologização da vida pública e na neutralização das contradições da guerra civil religiosa. Isso significou a eliminação dos partidos supraterritoriais que estavam presentes nas guerras civis dos séculos XVI e XVII. As guerras civis religiosas terminaram. No âmbito territorial do Estado, e por causa do Estado, as divergências entre os partidos religiosos foram superadas por uma decisão jurídica de caráter público, já não eclesiástica, mas estatal e policial (SCHMITT, 2014, p. 149-150).

Até então, enquanto vigia uma unidade de crença religiosa dentro da ordem jurídica europeia, pela qual a Igreja podia exercer uma dupla autoridade decisória dentro do *jus publicum europaeum*, tanto eclesiástica-moral, quanto política (SCHMITT, 2014, p. 59). Todavia, com o surgimento principalmente do protestantismo e de outras vertentes religiosas essa autoridade passou a ser contestada, dissolvendo o consenso que antes lhe sustentava. O problema se agrava também pela fungibilidade existente outrora entre moral, política e religião. Com isso, a posição política de cada grupo em conflito era defendida com fanatismo e fervor religioso, tornando cada embate uma verdadeira luta do bem contra o mal, que só poderia ser resolvida com o aniquilamento do inimigo.

> Foi uma façanha europeia tornar a guerra, com todo o rigor, um acontecimento levado a cabo entre Estados europeus soberanos, sendo assim estatalmente autorizada e estatalmente organizada. Isso significou superar a intransigência [*Rechthaberei*] confessional, que, nas guerras entre partidos religiosos dos séculos XVI e XVII, tinha fornecido os motivos para as piores crueldades e a degeneração da guerra em guerra civil (SCHMITT, 2014, p. 150).

Logo, o surgimento do Estado foi relevante não apenas enquanto instância decisória última, mas também por configurar-se como seara formal do político, separada do religioso e da moral, dando fim às violentas guerras confessionais e permitindo uma alteração no estatuto do inimigo. Por político, Schmitt (2019, p. 51) entende menos um âmbito de coisas próprio que um grau máximo de intensidade de uma "diferenciação entre amigo e inimigo". Foi esse processo, portanto, que viabilizou a percepção do inimigo como um *justus hostis,* como um adversário a ser combatido e, no entanto, em certo grau, respeitado, já que essa categoria passaria a ser vista em caráter meramente existencial. Ou seja, após despido de suas predicações econômicas, morais e religiosas, ele seria apenas o outro ou o estrangeiro, contra haveria uma possibilidade real de conflito, cuja solução não poderia ser decidida "nem por uma normatização geral, que possa ser encontrada previamente, nem pela sentença de um terceiro "não participante" e, portanto, 'apartidário'" (SCHMITT, 2019, p. 52). Com efeito, essa mudança de paradigma permitiu aos beligerantes se *reconhecerem* "de modo recíproco no mesmo plano moral e jurídico" (SCHMITT, 2014, p. 130). O combatente adversário, portanto, deixaria paulatinamente de ser interpretado como um *inimicus* (contra quem se nutre ódios privados), mas um *hostis,* isto é, um opositor:

> [...] uma totalidade de homens pelo menos eventualmente combatente, isto é, combatente segundo uma possibilidade real, a qual se contrapõe a uma totalidade semelhante. O inimigo é apenas o

> inimigo público, pois tudo aquilo que tem relação com uma tal totalidade de homens, em particular com todo um povo, se torna por isso público (SCHMITT, 2019 p. 56).

Esse caráter meramente existencial, ontológico, da relação de inimizade encontra-se em estreita relação com a noção de *justus hostis*. Este seria o inimigo político por excelência, membro de outro Estado soberano, contra quem não se nutre afetos negativos. Para Schmitt, seu caráter existencial decorre do fato de negar uma forma de vida específica e, por isso, suscitar a possibilidade de um confronto eventual. O inimigo, portanto, é um adversário possível com quem se compartilha apenas uma fronteira em comum. Conforme ensina Schmitt (2019, p. 192), "o conceito de inimigo que aqui está subjacente tem o seu sentido não na aniquilação do inimigo, mas na defesa, na medição de forças e na aquisição de uma fronteira comum".

Assim, é o aparecimento do Estado laico, com suas fronteiras fixas e bem delimitadas, a instituição responsável pela divisão entre os amigos e os inimigos. Suas divisas serviriam, portanto, enquanto uma verdadeira membrana, capaz de conter os amigos e demarcar uma oposição aos inimigos. Em seu duplo jogo de identificação e diferenciação, visto em um sentido puramente existencial, isto é, desprovido de sua dimensão moral e religiosa, o Estado, com suas demarcações claras e bem definidas, teria sido um dos grandes responsáveis, para Schmitt, pela humanização e racionalização das relações sociais.

2. Fronteiras fundantes

Como teórico preocupado em investigar as relações entre direito e política, sua obra não poderia deixar de abordar o direito internacional. De fato, suas pesquisas sobre os vínculos entre o religioso, o político e o jurídico culminam em 1950, em uma de suas obras mais extensas, o *Nomos* da Terra. Nela, Schmitt se propõe, além de uma detalhada historiografia do pensamento jurídico-internacionalista europeu, a interpretar o direito, em contraste com o positivismo em voga de seu tempo, como fenômeno histórico,

lastreado em um ato originário de tomada de terra, o qual servirá de base para a fundação de um *jus publicum europaeum*.

Schmitt (2014, p. 65), pretende um resgate do termo grego *nomos*, o qual é usado para designar não a lei, mas - no contexto de um ato de força que assenta o direito - uma "primeira medição, que funda todas as medidas subsequentes". Em contraste com o positivismo jurídico, no pensamento schmittiano, o direito não se confunde com lei positiva; ele se trata, ao invés, de um acontecimento histórico, fundado na tomada de terra por um povo, que a cerca, divide e ordena (SCHMITT, 2014, p. 45). Dessa forma, o *nomos* é usado pelo autor para designar esse título radical (*radical title*) que resulta da tomada de terra por um povo e que lhe dá uma forma espacialmente visível, uma localização histórica determinada e alça um pedaço da Terra ao campo de forças da ordem.

> *Nomos*, por outro lado, advém de *nemein*, palavra que significa tanto "dividir" quando "apascentar". O *nomos* é, portanto, a forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível, a primeira medição e divisão das pastagens, ou seja, a tomada de terra e a ordem concreta que nela reside e que dela decore; nos termos de Kant: 'A lei que distribui o meu e o teu no solo'. Ou, para empregar aquele outro termo inglês, bem característico: o '*radical title*'. *Nomos* é a *medida* que parte o chão e o solo da Terra e os localiza em uma ordenação determinada; é também a forma, assim adquirida, da ordem política, social e religiosa. Medida, ordenação e forma configuram aqui uma unidade espacial concreta (SCHMITT, 2014, p. 69).

Nesse contexto, as fronteiras cumprem um papel essencial. Ora, é a tomada, por meio do cercamento da terra, o primeiro ato jurídico do homem, na visão de Schmitt. É por meio dele que o homem retira o solo da desordem natural da vida e a insere dentro de uma ordenação jurídica. Com essa divisão, o homem inscreveria no solo aquilo que Kant denominaria de "lei que distribui o meu e o teu", já que para este "a primeira aquisição de uma coisa pode ser

somente uma aquisição de terra" (KANT, 2003, p. 106). De importância fundamental à política, como visto, as fronteiras também são imprescindíveis ao direito, por traduzirem a tomada de terra e, com ela, a fundação do *nomos*.

3. A ambição europeia: circunscrever a guerra e colonizar o mundo

Como visto, o *nomos* não é um conceito a-histórico e imutável ao longo das eras. Ao contrário, é justamente pelo fato de a tomada de terra ser uma atividade histórica empreendida por um povo ao longo dos anos, implicando em novas relações políticas do homem com o espaço, que é possível se falar em diversos *nomos*. De fato, Schmitt mesmo discorre sobre um *nomos* grego, um romano (vinculado às tomadas de terra e mar empreendidas pelo império romano) ou mesmo um medieval (vinculado a uma ideia de *Respublica Christiana*). Todavia esses *nomos* eram todos pré-globais, carentes de uma dimensão planetária do mundo e essencialmente terrestres, negligenciando o domínio do mar. Destarte, é somente nos séculos XV e XVI, com as grandes navegações, na era (europeia) dos descobrimentos, que "a consciência global dos povos europeus apreendeu e mediu a Terra. Nasceu, com isso, o primeiro *nomos* da Terra […]" (SCHMITT, 2014, p. 46). Com isso, haveria uma mudança radical no pensamento político, já que, a partir de então, ele adquiriria uma escala planetária e englobaria também o domínio marítimo.

A partir dessa era, portanto, a ordem jurídica europeia foi acometida por duas preocupações fundamentais: lidar com o domínio dos amplos espaços descobertos pelas navegações (e que, para os europeus não tinham dono, por não pertencerem a nenhum Estado), bem como apaziguar os conflitos existentes dentro do território europeu. Em realidade, ambos os acontecimentos estão correlacionados para Schmitt (2014, p. 149), uma vez que "o emergir de imensos espaços livres e a tomada de terra em um novo mundo possibilitaram um novo direito das gentes europeu de estrutura interestatal (*interestatale*)", cuja efetuação teria sido imprescindível para delimitar e circunscrever a guerra europeia entre os séculos XVI e XIX.

Conforme Carl Schmitt (2014, p. 151), foi o Estado-nação, enquanto unidade política territorialmente fechada, com fronteiras fixas e administração unificada, que consistiu no genuíno portador dessa nova ordem espacial planetária. Com efeito, um de seus grandes méritos na delimitação da guerra teria sido a superação das guerras discriminatórias, as quais eram viabilizadas pela doutrina da guerra justa. De fato, para o direito das gentes até então vigente, de forte influência escolástica, a guerra só era admitida quando houvesse uma justa causa para tanto. Contudo, isso provocava grande insegurança jurídica, já que eram constantes as divergências sobre o que seria uma justa causa para a guerra. Além do que, por convergirem nela moral, religião e política, a justa causa tornava a guerra ainda mais brutal, eis que davam ao conflito a aparência de uma luta contra o mal pela salvação, que só poderia acabar com o aniquilamento do outro.

À doutrina da guerra justa, portanto, sucedeu a noção de guerra formal, na medida em que a ordem jurídica europeia reconhecia aos Estados, enquanto sujeitos de direito das gentes, o direito à guerra (*jus ad bellum*). Com isso, a guerra sempre seria justa quando conduzidas pelos legítimos detentores do direito de empreendê-la. A ideia de justa causa deu lugar a de justo título para a guerra, consubstanciado no direito formal para tanto.

> [...] A justiça da guerra, porém, já não reside na adequação a determinados conteúdos de normas teológicas, morais ou jurídicas, mas na qualidade institucional e estrutural das formações políticas que fazem guerra entre si num mesmo plano e que, apesar da guerra, não se veem reciprocamente como traidoras e criminosas, mas como *justi hostes*. Em outras palavras, o direito de guerra repousa exclusivamente na qualidade das partes beligerantes portadoras do *jus belli*, e tal qualidade baseia-se no fato de que os que se combatem são soberanos com direitos iguais (SCHMITT, 2014, p. 152).

Deste modo, operou-se uma mudança na maneira como a guerra era percebida e praticada pelos Estados europeus. Com a

eliminação do conceito de justiça desse regime jurídico as guerras cessaram de ser discriminatórias, pois os inimigos não mais se reconheciam como injustos ou criminosos que deveriam ser aniquilados, mas como *justi hostes*, adversários justos – tal qual em um duelo.

Essa mudança de paradigma foi fundamental, na visão de Schmitt, para a delimitação da guerra em solo europeu, conduzindo inclusive à normatização da guerra, isto é, à regulação jurídica não só do direito à guerra, como também de um direito na guerra (*jus in bellum*), visando a sua humanização. De toda forma, foi esse reconhecimento mútuo do direito de fazer a guerra que viabilizou às potências europeias a possibilidade de negociar sobre os conflitos bélicos acordos de rendição, anistia e até mesmo de neutralidade em face de controvérsias de terceiros (SCHMITT, 2014, p. 159). Logo, o surgimento do Estado-nação como sujeito de direito das gentes e detentor legítimo do direito à guerra teria sido um dos principais responsáveis pelo fim das guerras discriminatórias e pela fundação do equilíbrio europeu que perduraria até o séc. XIX.

> O Estado é concebido agora como elemento de uma nova ordem espacial, como o novo sujeito de direito de um novo direito das gentes [...]. Esse Estado, porém, é essencialmente um espaço territorial [*Flächenraum*], unificado e fechado do solo europeu, sendo representado ao mesmo tempo como um "*magnus homo*" [...]. Os novos "*magni homines*" são iguais em direito e se reconhecem mutuamente dessa maneira, mas sua igualdade como pessoas que integram o círculo estrito dos soberanos europeus é diferente da igualdade que resulta do fato de que cada um, mesmo o menor deles, tem um peso no sistema de equilíbrio territorial (SCHMITT, 2014, p. 154).

Nesse aspecto, as fronteiras ganham uma maior complexidade dentro do pensamento schmittiano. Elas não só fundam o direito e separam o compatriota do adversário, como também delineiam os limites do corpo soberano e, com isso, do

direito à e na guerra (*jus ad bellum* e *jus in bellum*). É dentro das fronteiras europeias, por conter Estados fechados e bem divididos entre si, que a guerra será controlada e regulada, pois travada entre iguais. As fronteiras, portanto, serão a partir de então também os limites da humanidade, já que fora delas, onde não há o reconhecimento de igualdade, os horrores da guerra estarão livres para seguir seu fluxo natural.

O solo europeu converte-se, de modo particular, em teatro da guerra, o *theatrum belli*, o espaço circunscrito no qual poderes estatalmente autorizados e militarmente organizados medem forças sob os olhos de todos os soberanos europeus.

Em comparação com a brutalidade das guerras religiosas e de partidos, que por natureza são guerras de aniquilação e nas quais os inimigos se distinguiam mutuamente como criminosos e piratas, e em comparação com as guerras coloniais, conduzidas contra povos "selvagens", isso significa uma racionalização e uma humanização [...]. A igualdade dos soberanos torna-os parceiros de guerra com igualdade de direitos e os mantém afastados dos métodos da guerra de aniquilação (SCHMITT, 2014, p. 151).

Entretanto, esse equilíbrio seria efeito não apenas do advento do Estado como unidade política portadora de uma nova ordem, mas também das tomadas de terra no Novo Mundo. As navegações possibilitaram ao *nomos* da Terra, que antes era restrito à Europa, ganhasse uma escala planetária. Com isso, a consciência jurídica europeia se viu obrigada a lidar com o problema de definir o estatuto daqueles grandes espaços descobertos (e inclusive do mar livre) que não pertenciam a nenhum Estado europeu. Desta forma, se o direito está vinculado à tomada de terra, então o mar livre e as terras colonizáveis, enquanto não estivessem na posse, isto é, dentro das fronteiras de nenhum Estado só poderiam ser interpretadas como áreas de ninguém, em que o direito não vigia, afinal "todo direito, só é direito no lugar certo" (SCHMITT, 2014, p. 101).

Essa ideia pode ser bem ilustrada com as linhas de amizade. Através delas, os Estados europeus partilharam o globo entre áreas reguladas pelo direito e outras em que, por não estarem reguladas por nenhuma lei, vigia o direito do mais forte. Em que pese possam soar incompatíveis com os conceitos de progresso e civilização, essa divisão teve relevante papel na formação do equilíbrio europeu.

Afinal, com a consolidação do Estado enquanto sujeito de direito das gentes, com fronteiras fixas e localização espacial bem delimitada, tornaram-se raros os espaços territoriais livres para disputa dentro do território europeu. A nova ordem jurídica europeia, portanto, marginalizou os conflitos pela terra para fora da Europa, desafogando as tensões existentes entre as nações do Velho Mundo, cujo resultado prático foi o de contribuir para a eficácia da circunscrição da guerra em território europeu. Com isso, o combate pode permanecer humanizado na Europa, graças às válvulas de escape criadas com as zonas de total liberdade pelas linhas de amizade.

> Na perspectiva do direito das gentes, o sentido das linhas de amizade dos séculos XVI e XVII residia no fato de que grandes espaços de liberdade haviam sido delimitados como zonas de combate para a repartição do Novo Mundo. Como justificativa prática, pôde-se alegar que a delimitação de uma zona livre de combate representou um desafogo deste lado da linha, o do âmbito do direito público europeu – um espaço de paz e ordem -, o qual não foi tão diretamente ameaçado pelos acontecimentos do outro lado da linha, como seria se tal delimitação não houvesse existido. A delimitação de uma zona de combate fora da Europa servia à circunscrição da guerra europeia – eis o seu sentido e sua justificativa nos termos do direito das gentes europeu (SCHMITT, 2014, p. 100).

Outrossim, os grandes descobrimentos proporcionados pelas navegações produziram mudanças incomensuráveis na consciência jurídica e política europeia. A vida dos selvagens no Novo Mundo, bem como a vigência do direito do mais forte além das linhas de amizade parecem ter figurado como inspiração para as filosofias contratualistas que moldaram a noção de Estado da época, sobretudo para Hobbes. Seu papel, portanto, foi inegável para a construção de uma identidade político-jurídica europeia.

> É evidente que Hobbes não estava impressionado somente pelas guerras civis religiosas na Europa, mas também pelo impacto do fato de um novo mundo. Ele se refere ao "estado de natureza", mas não o faz no sentido de uma utopia destituída de espaço. O estado de natureza de Hobbes é uma terra de ninguém, mas não é, nem de longe, um lugar nenhum. É localizável, e Hobbes o localiza, entre outros lugares, no Novo Mundo (SCHMITT, 2014, p. 98).

Destarte, se o Estado pode ser considerado como grande responsável pela instalação e manutenção do equilíbrio europeu, isso só foi possível ao se contrapor a zonas de absoluta liberdade sem direito. As fronteiras, portanto, marcam o limite entre essas duas áreas: aquela regida por normas jurídicas e a outra em que vige o direito do mais forte. Elas representam, também, o limite dos ideais de uma humanidade universal, já que fora delas nenhum reconhecimento de igualdade é possível ser feito. Essa distinção foi imprescindível para a construção de uma ordem jurídica europeia: conforme descrito, ele foi parte integrante da elaboração da identidade filosófica europeia, além de servir de sustentáculo, enquanto válvula de escape, para a conservação do equilíbrio europeu. No universo schmittiano, portanto, a humanidade tem uma segurança precária, que só é passível de ser protegida acaso detenha o privilégio de residir confinada dentro dos cercos europeus.

4. Achille Mbembe e o pensamento que vem: descolonizado, em-comum e do passante

Se a filosofia política schmittiana tem como forma um mundo composto por um mosaico de Estados hermeticamente fechados em fronteiras, esse pensamento claustrofóbico não parece ter lugar no pensamento de Achille Mbembe. Para o camaronês, referência em estudos pós e descoloniais, cuja preocupação central reside em criticar os impactos e efeitos da colonização no globo, é necessário superar os paradigmas claustrofóbicos legados por toda a tradição político-filosófica ocidental da qual Schmitt fez parte.

Sua crítica à colonização parte das ideias de Frantz Fanon, para quem a colônia é um território fraturado, compartimentado em fronteiras, as quais expressam um violento desejo de segregação e submissão. Nas palavras deste último, "o mundo colonial é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais" (FANON, 2005, p. 54). De fato, os inúmeros postos, *checkpoints*, alfândegas e guaritas representam a separação do espaço em duas zonas, cujo objetivo fundamental é controlar as inúmeras circulações entre ambas e, com isso, a exploração de um grupo social sobre o outro. As múltiplas fronteiras, portanto, separam os homens em espécies distintas, de modo que, se com Schmitt a divisa consistia no limite da solidariedade humana para com o estrangeiro inimigo, com Fanon essa divisão é interiorizada e pulverizada para dentro da nação colonizada, engendrando inúmeras fraturas internas.

> Esse mundo compartimentado, esse mundo cortado em dois é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça (FANON, 2005, p. 56).

Essas fantasias de segregação e de pureza (quiçá de raízes narcísicas), que as fronteiras carregam, ganharam uma proporção ainda maior na atualidade, em que "a plantation e a colônia foram deslocadas e ergueram suas tendas aqui mesmo, fora dos muros da cidade (na periferia" (MBEMBE, 2019, p. 97) das suas antigas metrópoles. O Outro, antes estrangeiro, que habitava além das divisas do Estado, hoje reside em seu interior, despertando toda sorte de sentimentos paranoicos contra ele, quem será alvo de uma série de táticas de controle de identidade e de segregações (MBEMBE, 2019, p. 155). Esse desejo de fronteira, enquanto princípio de separação e diferenciação que antes era relegado aos confins do Estado e do

globo terrestre (nas colônias), agora se torna, portanto, onipresente, despertando uma demanda inesgotável por segurança. O inimigo, "figura desconcertante de ubiquidade, é agora muito mais perigoso, porque está em todo lado: sem rosto, sem nome e sem lugar" (MBEMBE, 2017, p. 82). Logo, eles,

> Vivem entre nós, mas não são verdadeiramente dos nossos, devem ser rejeitados, postos nos seu lugar ou simplesmente recambiados para fora das nossas fronteiras, no contexto do novo Estado securitário que actualmente marca as nossas vidas. A pacificação interna, "a guerra civil silenciosa" ou molecular, as prisões em massa, a dissociação entre nacionalidade e cidadania, as execuções extrajudiciais no contexto da política criminal e penal contribuem para confundir a antiga distinção entre segurança interna e segurança externa, num contexto de exacerbação dos sentimentos racistas (MBEMBE, 2017, p. 93)

Essa extensão e deslocamento da condição colonial para o resto do planeta parece ser a condição atual da existência humana. Assim, se o liberalismo representou um "projeto de planetarização comercial, que teve como cadeias nodais a *plantation* e a colônia" (MBEMBE, 2018, p. 146), este também fora responsável pela transnacionalização da catastrófica exploração do povo negro e dos territórios coloniais, que agora parece ser livre para alcançar qualquer grupo humano e qualquer parte do globo, naquilo que Mbembe denomina de devir-negro do mundo.

Pela primeira vez na história humana, o substantivo negro deixa de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do primeiro capitalismo (predações de toda espécie, destituição de qualquer possibilidade de autodeterminação e, acima de tudo, das suas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A essa nova condição, fungível e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização pelo mundo inteiro, chamamos o devir-negro do mundo (MBEMBE, 2018, p. 19-20).

Nessa esteira, Mbembe não vislumbra outra solução senão a descolonização do mundo. Por tal, Mbembe entende como um processo de retirada das cercas existentes para permitir ao enclausurado desabrochar. Trata-se de um exercício da violência para explodir o mundo colonial e seu zoneamento, que permite com a transformação da "coisa" colonizada em homem no ato pelo qual ela se liberta (FANON, 2005, p. 53). Cuida-se de um processo de libertação, que permite o surgimento de algo novo, assim como uma criação em comum do mundo.

> [...] a ideia de declosão inclui a de eclosão, de surgimento, de advento de algo novo, de desabrochar. Declodir significa então retirar as cercas de modo que aquilo que estava enclausurado possa emergir e desabrochar. A questão da declosão do mundo – do pertencimento ao mundo, da habitação do mundo, da criação do mundo, ou ainda das condições sob as quais nós fazemos o mundo e nos constituímos como herdeiros do mundo – está no coração do pensamento anticolonialista e da noção de descolonização. Poder-se-ia mesmo afirmar que é o seu objeto fundamental (MBEMBE, 2019, p. 70).

E, construir um pensamento-mundo e do em-comum é essencial na obra de Mbembe. Ele se assenta no fato de que apesar das diferenças entre os povos e os homens, existe apenas um mundo, no qual todos somos obrigados a compartilhar: "este mundo nos pertence a todos igualmente e todos somos seus coerdeiros, mesmo se as maneiras de habitá-lo não sejam as mesmas – e é justamente daí que vem a real pluralidade das culturas e das maneiras de viver" (MBEMBE, 2018, p. 313). Com isso, se a questão do compartilhamento do mundo é a grande questão de nosso tempo, uma clínica planetária passa pela revisão desse mosaico de fronteiras legado pelo *nomos* europeu.

Assim, se Schmitt vê a tomada de terra como ato originário e constitutivo do direito, para Mbembe (2020, n.p.), a Terra, por ser condição de possibilidade para existência de qualquer vivente, jamais

poderia ser apropriada. Tomar e cercar a terra representa um processo de exclusão do outro de seus próprios meios de vida, incompatível com a noção de copertencimento e cocriação de um mundo em-comum. Interpretar a propriedade dessa maneira consiste em um modo colonizado de pensar, focado na Europa, e com desprezo por outras formas e relações possíveis com a Terra.

De outra sorte, o *nomos* schmittiano, eurocêntrico e segregacionista, cuja meta é o cercamento da terra e a circunscrição da guerra contribui para a *fronteirização* de escala planetária. Ora, o Estado territorialmente fechado e com fronteiras bem definidas é um dos fundamentos do pensamento jurídico de Schmitt. Para Mbembe (2020, n.p.), todavia, a fronteira torna-se cada vez mais o nome da violência organizada que sustenta o capitalismo e a ordem do Norte contra o Sul. São nesses espaços que o estado de exceção ganha força permanente. São locais intransponíveis, onde a humanidade é dividida, calculada e desmembrada, verdadeiros lugares onde a vida daqueles que tiveram suas condições de existência aniquiladas pelo capitalismo vem a fracassar – espaços de multiplicação consciente de perda e de luto. Nesse compasso, a fronteirização é um processo de não-relação, de cancelamento da ideia de humanidade comum e de planeta, consiste na negação absoluta da noção de passante.

> O que é, então, a "fronteira", senão o processo pelo qual as potências deste mundo transformam em permanência certos espaços e lugares infranqueáveis para certas classes de populações? O que é senão a multiplicação consciente de espaços de perda e luto, onde as vidas de tantas pessoas consideradas indesejáveis são destruídas? O que é senão uma maneira de travar guerra contra inimigos cujos meios de subsistência e condições de sobrevivência foram destruídos anteriormente - o uso de munições perfuradoras de armadura de urânio e armas proibidas como fósforo Branco; o bombardeio em alta altitude da infraestrutura básica; o coquetel de produtos químicos cancerígenos e radioativos depositados no solo e que enchem o ar; poeira tóxica nos escombros de cidades arrasadas, poluição

> causada por incêndios com hidrocarbonetos? [Tradução própria] (MBEMBE, 2020, n.p.).

Em Mbembe (2018, p. 309), se esse novo pensamento-mundo é também um "pensamento de travessia", então assumir uma "ética do passante" seria mais uma das consequências da declosão. Nessa ética, a verdadeira liberdade seria alcançada pela superação do acidente do local do nascimento. Trata-se aceitar que não pertencer a nenhum lugar é próprio do homem (MBEMBE, 2017, p. 248), já que a vida não é enraizada, como parece fazer crer Schmitt; ela é trajeto e fluxo, do qual um direito de passagem e circulação seria corolário. Não seria possível encarar o espaço sob a ótica exclusiva do pertencimento e da propriedade, já que ele é condição de possibilidade para o encontro com o outro, com quem o destino é, então, ligado e por meio do qual ocorre uma tomada de consciência, não da singularidade individual, mas da participação em uma humanidade comum (p. 247). Assim, por "lugar" seria possível entender

> toda a experiência de encontro com os outros que dá azo à autoconsciência, não necessariamente como indivíduo singular, mas como brilho seminal de uma humanidade mais vasta, a braços com a fatalidade de um tempo que nunca pára, cujo principal atributo é o de fluir (MBEMBE, 2017, p. 247).

A ética do passante, portanto, exige uma solidariedade e um desprendimento, incompatíveis com a indiferença schmittiana, ancorada nas noções de fronteira, inimizade e circunscrição da guerra (MBEMBE, 2017, p. 248). Faz-se necessário um desprendimento para reconhecer como próprio do homem a condição de passante, em vez de proprietário, do mundo. Este seria visto, portanto, como em-comum, em vez de analisado sob a lógica do "meu" e do "teu".

Ademais, é através da solidariedade que seria possível reconhecer no rosto do outro não um inimigo, mas uma "humanidade que vem", um novo critério para reconhecimento de direitos que não esteja baseado no acidente da nacionalidade e do nascimento.

Nesse sentido, seu pensamento se aproxima do de Kant em *A Paz Perpétua*, no que tange ao *direito de hospitalidade universal*. De fato, dentro da filosofia kantiana, tal direito é concebido como um:

> [...] direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até o infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra (KANT, 2018, p. 148).

Assim, uma clínica planetária, capaz de recompor as relações cindidas pela fronteirização e brutalização do mundo, pressuporia um resgate do direito kantiano à hospitalidade universal – "*a clínica não tem por objeto a recuperação de propriedades perdidas. Ela visa acima de tudo reconstruir a relação. E isso é cósmico, na medida em que deve tratar todos os corpos do mundo. A clínica abrange necessariamente o que Kant chamava de 'hospitalidade universal'*" (MBEMBE, 2020, n.p.). Deste modo, se a multiplicação das fronteiras aniquila a vontade de convívio em comum, produzindo um fechamento cada vez mais acirrado, é através do reconhecimento desse universal direito de travessia que é possível recuperar o projeto do em-comum e do passante. Afinal, é este que "remonta à última instância ao que constitui nossa condição comum, de mortal, em direção a um futuro por definição aberto. Ser de passagem, essa é finalmente a condição humana terrestre. Assegurar, organizar e não instruir novos fechamentos, tal é a tarefa da democracia na era planetária" (MBEMBE, 2020, n.p.).

Conclusão

É possível afirmar que o pensamento de Schmitt é marcado pela clausura. O direito, para ele, seria, portanto, fruto de um cercamento primitivo da terra, cujo objetivo seria separar um "meu" e um "teu", uma ordem de dentro e outra de fora. Aqueles de

dentro estariam protegidos dos de fora, os outros, os inimigos, aqueles contra quem há uma possibilidade real de combate, quem o soberano pode reconhecer como matável e contra quem o soberano pode exigir que aqueles de dentro sacrifiquem suas vidas.

Ademais, tendo se deparado com a impossibilidade de abolir a guerra, Schmitt entende que a melhor solução seria circunscrevê-la e delimita-a. O *jus publicum europaeum* teria convertido, pois, a Europa em uma grande cidadela fortificada, protegendo-a contra os de fora e humanizando os conflitos entre os Estados soberanos. Ao mesmo tempo, relegava a guerra para fora, esse vasto estado de natureza hobbesiano, imensas zonas sem lei, que serviriam para desafogar as tensões intraeuropeias e, por conseguinte, garantir o equilíbrio europeu. Por não encontrarem uma forma-Estado nessas localidades, esses espaços poderiam ser tomados e partilhados, de acordo com o direito do mais forte, assim como suas populações, que poderiam ser subjugadas, violentadas, exterminadas e, até mesmo, apropriadas e escravizadas. No entanto, nada disso parecia importar à ordem jurídica europeia, já que esse era o preço para o equilíbrio ser mantido. Nesse contexto, as fronteiras no universo de Schmitt parecem exercer várias funções. Em um primeiro momento de sua obra, elas denotam um caráter de diferenciação. Dentro de sua compreensão de política, as fronteiras servem de refúgio aos amigos e de oposição aos inimigos. A relação entre ambos, portanto, é uma relação dividida, já que compartilham apenas uma fronteira em comum.

Em o *Nomos da Terra*, obra da maturidade, as fronteiras ganham outra complexidade e até mesmo um caráter fundante. Se para o autor, é a tomada da terra que engendra o direito, então é o soerguimento das primeiras divisas e fronteiras que redundam na fundação das primitivas ordens jurídicas. É através delas que se partilha e ordena o solo, opondo seus habitantes aos de alhures. Nessa esteira, com o advento do Estado-nação as fronteiras parecem ter sido colocadas a serviço de uma atividade de reconhecimento. Seriam elas que separariam os povos um dos outros, mas também é porque além delas se encontra um adversário igual a mim, membro de um Estado igual ao meu e integrante do mesmo *nomos* que o meu, que não é mais possível reconhecer nele um *inimicus* absoluto; ao revés, ele será um *justus hostis*. Isso implica uma mudança de

paradigma jurídico para com ele, já que desse reconhecimento de igualdade decorre uma noção de humanidade comum, a qual deve ser respeitada. Nessa senda, torna-se possível o florescimento de um *jus ad bellum* e um *jus in bellum*.

Todavia, as fronteiras europeias, do *nomos* europeu, representaram o limite desse humanismo universal. Fora delas, seja além das linhas da amizade, ou mesmo nas colônias, vigiam os paradigmas da guerra absoluta e do direito do mais forte. Nessa perspectiva, as fronteiras podem ser compreendidas também como tendo uma função identitária. Com isso, expulsa-se, projeta-se para fora delas, aquilo que se pretende negar em si a fim de construir uma identidade própria. Parece ter sido isso o que estava em jogo na elaboração das teorias contratualistas do estado de natureza, sobretudo na filosofia hobbesiana que o correlacionava com a vida indígena nas colônias; mas também, com a necessidade do uso do espaço além das fronteiras das linhas de amizade como desafogo dos conflitos europeus com o escopo de manter o mito de um direito das gentes civilizado.

As diversas fraturas provocadas por esse universo de fronteiras parecem ter encontrado seu ápice no mundo colonizado. É nele que esse jogo de separações entre dentro e fora se interiorizam, sendo praticamente indistinguível o dentro do fora, a metrópole da colônia e o amigo do inimigo. As análises de Mbembe, influenciadas por Fanon, são imprescindíveis para o nosso tempo, pois se esse modelo de fechamento preconizado por Schmitt era necessário para a garantia da paz e da civilização, o que o pensamento decolonial nos mostra é que, na realidade, ele produz miséria e barbárie. Isso porque, em vez de garantir um reconhecimento de igualdade, elas engendram subalternidade, dividindo a humanidade em uma raça superior e civilizada e outra inferior, destinada à subjugação. Nessa esteira, urge declodir o mundo de suas fronteiras. O pensamento decolonial entende que é preciso superar essa tradição segregacionista por meio de um resgate da noção de que há apenas um mundo em comum. Essa nova filosofia do em-comum e do copertencimento ao mundo preconiza que a condição humana é de abertura e não de fechamento, sendo incompatível com uma fronteirização do mundo.

Para tanto, Mbembe sugere a adoção de um novo tipo de relação com o Outro através de uma ética do passante. Nela a existência é reconhecida como travessia e fluxo, melhor condizente à condição *aberta* da humanidade. Em vez do isolamento e fechamento hermético, matriz de paranoias e demandas securitárias, privilegia-se o encontro com o Outro, como possibilidade de reconhecimento de uma humanidade em comum em seu rosto. A contrapelo do pensamento schmittiano, no qual seriam justamente as fronteiras que permitiriam o reconhecimento de uma humanidade em comum, com Mbembe é justamente o oposto: seria sua declosão que possibilitaria o encontro e o reconhecimento do em-comum. Nesse ponto, sua obra reaviva as ideias de Kant, em *A Paz Perpétua*, pois para edificação do projeto em-comum, de travessia e do passante, faz-se necessário um novo reconhecimento: do direito à hospitalidade universal, "*pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra*" (KANT, 2018, p. 148).

Referências

ANDRADE, Carlos Drummond de. *A Rosa do Povo*. 21ª Edição. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha; e de Lucy Magalhães. 1ª Edição. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edison Bini. 1ª Edição. Bauru: EDIPRO, 2003.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. 1ª Edição. Lisboa: Edições 70, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Tradução de Marta Lança. 1ª Edição. Lisboa: Antígona, 2017.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. 2ª Edição. São Paulo: n-1 edições, 2018.

KANT, Immanuel. *Sair da Grande Noite:* Ensaios sobre a África Descolonizada. Tradução de Fábio Ribeiro. 1ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2019.

KANT, Immanuel. Brutalisme. 1ª Edição. Paris: *La Découverte*, 2020.

SCHMITT, Carl. *O Nomos da Terra no Direito das Gentes do* Jus Publicum Europaeum. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014.

KANT, Immanuel. *O Conceito do Político*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. 1ª Edição. Lisboa: Edições 70, 2019.

GUERRA E PAZ EM SANTO AGOSTINHO

Cleber Duarte Coelho[1]

Introdução

Objetiva-se neste artigo responder a uma questão específica tratada na obra *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho, a saber: há razões suficientes para justificar a violência extremada entre distintos povos? Ou, mais especificamente, pensando em termos agostinianos, se todo cristão busca a paz, podemos justificar a guerra? Assim, busca-se aqui evidenciar como e em que circunstâncias Agostinho defende a chamada guerra justa. No entanto, é importante ressaltar, não abordaremos esta questão na totalidade da obra de Agostinho, pois isso demandaria um fôlego gigantesco diante da vastidão da obra desenvolvida pelo bispo de Hipona. Deste modo, optaremos aqui por nos concentraremos em passagens específicas e pontuais da obra *A Cidade de Deus*, onde Agostinho aborda esta questão de modo bastante enfático.

A Cidade de Deus é uma obra da maturidade agostiniana. Podemos afirmar, grosso modo, que Agostinho estabelece ao longo da obra uma dicotomia entre a cidade dos homens (o mundo terreno) e a cidade de Deus (o reino dos céus, o mundo espiritual). Obra teleológica, constitui-se como um grande projeto de afirmação do cristianismo frente ao paganismo, sendo necessário se preciso for, como veremos, da guerra para se alcançar a paz.

A obra de Santo Agostinho é extremamente vasta, e para entendermos determinados pontos de vista da argumentação agostiniana na *Cidade de Deus*, faz-se necessário, muitas vezes, compreender implicitamente alguns conceitos previamente tratados em livros anteriores. Por conta disso, faremos uma breve

[1] Doutor em Filosofia – Professor do Departamento de Metodologia de Ensino na Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: rebelc2000@yahoo.com.br

contextualização da visão agostiniana acerca de conceitos basilares em sua teoria. A compreensão destes conceitos nos fará entendermos porque Agostinho defende com tanta ênfase o conceito de guerra justa.

1. Vida feliz, livre-arbítrio e guerra justa

Faremos uma pequena, resumida e objetiva digressão acerca de dois conceitos caríssimos à teoria agostiniana, precedentes à obra *A Cidade de Deus*, que são fundamentais para entender a defesa agostiniana da guerra justa tratados na referida obra. A compreensão destes dois conceitos é imprescindível para termos a visão do pano de fundo antropológico desenvolvido por Agostinho ao longo de sua trajetória filosófica, que evidentemente não apenas influencia, mas norteia e alicerça teses defendidas em *A Cidade de Deus*, entre elas, a defesa da guerra justa em determinadas situações.

Na obra *De Vita Beata* (*A Vida Feliz*), Agostinho percorre um itinerário para investigar o que seja a felicidade. Procuraremos aqui mencionar os principais tópicos: a tese principal consiste em dizer que a vida feliz reside no perfeito conhecimento de Deus. Basicamente, o caminho percorrido por Agostinho neste livro, e que aqui nos interessa, é o seguinte: os bens deste mundo são transitórios e mutáveis, perecíveis e passageiros. Para ser feliz, o homem precisa encontrar um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Sendo Deus eterno e imutável, "quem possui Deus é feliz" (AGOSTINHO, *DVB*, II,11). Pode, no entanto, ser feliz quem está à procura de Deus? Como Deus favorece aqueles que o procuram, é feliz também aquele que está à procura de Deus. A infelicidade está na carência ou na indigência. A maior e mais deplorável indigência é a privação de sabedoria, ao contrário, nada pode faltar a quem possui a sabedoria. Plenitude e indigência são termos opostos. Por plenitude Agostinho entende justa medida e proporção, onde não existe nem a mais e nem a menos do necessário. A sabedoria, portanto, é a medida da alma, pois ela é o contrário da estultícia (indigência). A sabedoria, diz Agostinho, é simplesmente a moderação do espírito, a justa medida. Digna deste nome é somente a sabedoria de Deus, "por conseguinte, é feliz que possui a Deus" (AGOSTINHO, *DVB*, IV,34). A perfeita plenitude da alma consiste

em conhecer perfeitamente: 1) por quem somos guiados até à Verdade (o Pai); 2) de qual verdade gozamos (o Filho); 3) por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (O Espírito Santo). Essa medida deve ser guardada e amada em toda parte, no nosso empenho em regressar a Deus. Este é, grosso modo, um resumo das ideias elencadas por Agostinho no *De Vita Beata*.[2]

Há, no entanto, um empecilho demasiado dificultoso para que o homem atinja a felicidade: o mal! O problema da existência do mal no mundo inquietou Agostinho desde os primórdios de sua trajetória intelectual. Para evidenciarmos essa profunda inquietação, podemos ressaltar uma significativa passagem das *Confissões*, onde Agostinho menciona a questão que o acompanhou durante a vida: "Qual a sua origem, se Deus, que é bom, fez todas as coisas? Sendo o supremo e Sumo Bem, criou bens menores do que Ele; mas, enfim, o Criador e as criaturas, todos são bons. Donde, pois, vem o mal?" (AGOSTINHO, *Conf.*, VII, 5).

Em relação a esta fundamental questão filosófica, que tanto inquietou Agostinho, nos diz Mariciane Nunes:

> Para Agostinho, o problema do mal sempre se apresentou como um paradoxo, visto que a preocupação do hiponense era a de poder encontrar uma explicação para a origem do mal criado e governado por um Deus sumamente bom e onipotente. Se Deus é perfeita bondade e onipotência, então o mal não pode existir. Contudo, Agostinho percebia, desde a sua juventude, que o mal era uma realidade muito poderosa. Desse modo, como explicá-lo? Qual será sua origem? Se admitirmos a existência do mal, surge o desafio de buscarmos uma explicação para a sua origem. Quem será o autor do mal? Sendo assim, no que diz respeito à bondade do criador, ou temos de afirmar

[2] Embora seja uma pequena obra em extensão, este livro escrito por Agostinho em 386 é de extrema importância dentro do contexto geral de sua teoria. Por isso, é leitura imprescindível para compreensão das principais teses gerais agostinianas.

> que Deus não é completamente bom e, dessa forma, permite o mal, ou afirmá-lo como o autor do mal. Outra alternativa, ainda, seria admitir que Deus não é onipotente, e que, por isso, apesar de ser sumamente bom e querer evitar o mal, é impotente para impedi-lo. Assim, o dilema que se apresentava a Agostinho era o seguinte: Como explicar a realidade do mal, admitindo um Deus sumamente bom e onipotente? (NUNES, 2009, p.37).

A conversão agostiniana à fé cristã foi decisiva e serviu como alicerce para o bispo de Hipona responder satisfatoriamente ao problema referente ao mal, bem como afastar-se do maniqueísmo, doutrina que defendia serem bem e mal princípios originários: o bem representaria a luz, o mal (ou matéria) representaria as trevas. É pela crença num Deus sumamente bom, que criou todas as coisas a partir do nada, que Agostinho supera a teoria dos maniqueus. Afirma Marcos Costa:

> Assim, primeiramente, partindo do princípio bíblico da criação *ex nihilo*, e da noção plotiniana de participação, Agostinho demonstrará, contra o dualismo maniqueu, que todos os seres do universo, inclusive a matéria, vieram de um único princípio – Deus -, não por emanação, mas por criação, não por necessidade, mas por um ato livre de amor, a partir do nada (COSTA, 2006, p. 162).

A partir dessas concepções, Agostinho demonstra que, num universo criado por Deus, não há espaço para o mal, pois tudo o que Deus criou obedece à ordem por Ele estabelecida. Assim, aquilo que julgamos disforme ou voltado para o mal, só o é na medida em que não temos compreensão da ordem e da harmonia superior de todas as coisas. Aquilo que os homens chamam de males não apenas não são males, mas fundamentalmente contribuem para a ordem superior do universo.

Desta forma, já no capítulo I de sua obra intitulada *De Libero Arbitrio* (*O Livre-Arbítrio*), Agostinho afirma que Deus não pode

praticar o mal, visto que é sumamente bom. Todas as coisas se remetem ao bem, e a instrução também nos leva a ele. Não existindo o mal ontológico, o único mal existente é o mal moral. Sendo este, portanto, uma ausência de instrução quanto àquilo a que devemos nos remeter. Afirma Agostinho: "De onde se segue que, fazer o mal, não seria outra coisa do que renunciar à instrução. (Pois a verdadeira instrução só pode ser para o bem)" (AGOSTINHO, *DLA*, I, I, 2).

A origem do mal, portanto, estaria na escolha da vontade humana, no seu livre-arbítrio, uma vez que Agostinho defende a nulidade ontológica do mal. Todas as coisas provêm de Deus, que é sumamente bom, sendo ele mesmo incapaz de fazer o mal. Sendo Deus criador de todas as coisas, suas obras concorrem para sua harmonia. No caso do ser humano, este pode se desviar do bem, através do exercício indevido de seu livre-arbítrio. Nas palavras do próprio Agostinho: "Se não me engano, tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade" (AGOSTINHO, *DLA*, I, XVI, 35a).

Em relação à questão de o mal ter origem no livre arbítrio, afirma Mariciane Nunes:

> Em *O livre-arbítrio*, fica claro que Deus não é o autor do mal. Deus é o criador de todos os bens e todos recebem dele a sua perfeição. Mesmo os bens mínimos são, em si, merecedores de valor. O Criador concedeu ao homem o livre-arbítrio, para que, através dele, pudesse escolher livremente e, desse modo, merecesse o castigo ou a recompensa, conforme sua escolha. O livre-arbítrio está intimamente ligado às ações morais, uma vez que, possuindo essa potência, o homem torna-se responsável por suas opções e diante de seus atos. É pelo poder do livre-arbítrio que o homem escolhe entre abraçar o bem ou voltar-se para o mal (NUNES, 2009 p. 116).

Importante ressaltar que, para Agostinho, o livre-arbítrio não é ruim. Ruim torna-se o direcionamento dele para as coisas que não se voltam para o Bem, quando o homem age movido pela falta de

discernimento. Quando o homem deixa de erguer os olhos para as coisas superiores abraçando os bens transitórios, renuncia voluntariamente às verdades eternas e imutáveis do mundo inteligível, as verdades que nos remetem a Deus.

Afirma Agostinho: "Tampouco é má a vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao bem imutável para se converter aos bens transitórios" (AGOSTINHO, *DLA*, II, XIX). O mal, portanto, não está no livre-arbítrio, mas no uso equivocado deste. Deste modo, o mal moral tem sua origem numa deficiência do exercício humano de sua vontade livre, uma vez que todo bem vem de Deus e todas as coisas se remetem a ele. O bom uso da livre-arbítrio, portanto, nos leva à liberdade, e consiste em voltar-se para Deus e renunciar ao mal.

A partir daí explica-se também a nulidade ontológica do mal, uma vez que aquele que tudo pode, não pode fazer o mal.

Nas palavras de Alain de Libera:

> Como diz Agostinho, o mal não é um ente, mas um nada, uma falta, uma ausência do Bem. Em suma, é uma *privação*. Nenhum dos dois tipos de mal deve, por conseguinte, ser referido a Deus: nem o pecado, nem a punição do pecador. O pecado nasce quando a vontade *se ausenta e falta*, é uma carência, uma nadificação da vontade; o castigo não é nada mais que a consequência do pecado" (LIBERA, 1998, p. 273).

Se todas as coisas provêm de Deus, aquilo que se afasta completamente da natureza divina deixa de ser, como afirma o próprio bispo de Hipona: "Assim, se acontecesse a supressão total do bem, o que restaria não é um quase nada, mas sim um absoluto nada" (AGOSTINHO, *DLA*, II, XX, 54). O mal, portanto, corresponde ao não-ser, pois ele simplesmente não é: "Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas" (AGOSTINHO, *Conf*., VII, 16).

Eis porque, para Agostinho, o mal é como uma espécie de "desarmonia", pois tudo que é criado pelo Pai busca harmonizar-se com ele. Nas palavras do próprio Agostinho:

> Em absoluto, o mal não existe nem para Vós, nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabelecestes. Mas porque, em algumas das suas partes, certos elementos não se harmonizam com outros, são considerados maus (AGOSTINHO, *Conf*., VII, 13).

Ora, mas por que os conceitos de felicidade, livre-arbítrio e mal são tão importantes para que Agostinho justifique posteriormente, na obra *A Cidade de Deus*, a necessidade circunstancial da guerra para que haja a paz? Vejamos: como vimos acima, a verdadeira felicidade reside em Deus, e somos plenamente felizes quando regressamos a Ele. O mal ontológico não existe, há apenas o mal moral, fruto do uso equivocado do livre-arbítrio. O sábio, portanto, é aquele que age segundo a vontade de Deus, e isso inclui a tarefa do legislador e do juiz, que muitas vezes agirá de acordo com um mal aparente visando um bem maior. Ou, de acordo com a linguagem agostiniana utilizada na *Cidade de Deus*, causará a guerra para que a paz se estabeleça.

Para entendermos o posicionamento do bispo de Hipona na *Cidade de Deus* acerca da chamada guerra justa, faz-se necessário entender o contexto social no qual Agostinho estava inserido. Já sabemos, pelo caminho que trilhamos até aqui, que para Agostinho o mal ontológico não existe e a autêntica felicidade reside em Deus. Sabemos também que Agostinho superou o maniqueísmo adotado no início de sua trajetória intelectual, tendo no cristianismo não apenas sua doutrina de fé, mas também seu posicionamento pessoal de afirmação de uma religião que, de perseguida, tornou-se religião oficial do Império. Agostinho nasceu em 354 e morreu em 430. Vejamos: O Édito de Milão, promulgado em 313, acabava oficialmente (ao menos na letra da Lei) com as perseguições religiosas, em especial aos cristãos. Em 380 o Édito de Tessalônica fez do cristianismo a única religião autorizada em todo Império. O

cristianismo tornou-se, portanto, religião do Estado. Uma leitura fria destes Éditos, no entanto, não nos mostra quão conturbado foi aquele tempo de afirmação do cristianismo, seja pela dificuldade de construção e afirmação de sua própria ortodoxia, seja pela ameaça de invasões ao império por parte dos inimigos. Caberia ao cristianismo posicionar-se no tempo e no espaço, na defesa do território, na afirmação de verdadeira fé frente ao paganismo e aos falsos deuses dos pagãos: eis a condição dada ao maduro Agostinho, quando escreveu *A Cidade de Deus*. Segundo Carneiro Leão:

> Em 14/08/410, Alarico conquistou Roma. Foi um breve domínio. A falta de provisões forçou o rei dos Visigodos a retirar-se para o sul, onde, no mesmo ano, morreu perto de Cosenza. A queda de Roma abalou o império. Todos, cristãos e não cristãos, acusavam o cristianismo: o Deus do amor e da caridade não serve para institucionalizar, isto é, organizar e defender uma civilização e uma cultura. 410 é a demonstração prática da fraqueza política do Deus dos cristãos. Pela primeira vez, a Cristandade se defronta com a história. Uma série de perguntas se impõe: o que a fé cristã diz do tempo? Como a fé cristã se comporta com a história? Em que medida a fé cristã é e sente-se histórica? De que modo a fé cristã lida com o poder em si e fora de si mesma? (LEÃO, 1989, p 19).

É neste contexto histórico que Agostinho compõe, ao longo de treze anos (413-426) sua mais exponencial obra da maturidade: *A Cidade de Deus*. Fica evidente que o Bispo de Hipona, ao escrever esta obra tão fundamental, está pensando diretamente sobre um problema vivenciado na prática e experimentado fortemente pelos cristãos de seu tempo histórico. É preciso estar ciente desta contextualização histórica para entender a defesa agostiniana da guerra justa, e o porquê desta defesa tão enfática. Nas palavras de Le Goff: “A sociedade romana estava exposta a múltiplos ataques, em particular por parte daqueles a que chamamos

"os bárbaros". A partir desse momento, foi necessário que os cristãos cristianizassem a guerra" (LE GOFF, 2008, p 106).

Ora, como vimos acima, e mais uma vez ressaltamos no intuito de mostrarmos a coerência e coesão de nossa argumentação, para Agostinho a verdadeira felicidade reside em Deus. O mal ontológico não existe. Deste modo, o verdadeiro sábio é aquele que age conforme os ditames de Deus e O busca constantemente. Se a cidade de Deus é a cidade celeste, compete ao verdadeiro cristão buscar incansavelmente beber na sabedoria divina e ser instrumento desta sabedoria. Por isso o bispo de Hipona nos diz que o sábio se pudesse jamais faria guerras, mas as fará caso isso se torne necessário. Diante dos ataques inimigos, da ignorância, invasões ou saques dos bárbaros e pagãos, compete ao sábio guerrear em prol de um bem maior: fazer com que a paz ordenada por Deus se estabeleça. É extremamente importante ressaltar que na concepção agostiniana a guerra não é algo banal. Ela se faz necessária em situações extremas, para que a ordem estabelecida por Deus não seja abalada. Deste modo: "A injustiça do inimigo é a causa do sábio declarar guerras justas" (*DCD*, XIX, 7). Deste modo, a guerra é o recurso utilizado pelo sábio, sob os auspícios divinos, para que um mal aparente garanta um bem autêntico, a paz. Mas o próprio Agostinho reconhece as dores da guerra:

> Por causa delas o gênero humano padece tremendos choques, tanto quando se guerreia para conseguir a paz, como quando se teme novo recrudescimento. Se quiséssemos expor como merecem os mil e um estragos produzidos por tais males, suas duras e inumanas crueldades, embora por uma parte me fosse impossível pintá-los como exigem, qual seria, por outra, o fim de tão prolixas palavras? (AGOSTINHO, *DCD*, XIX,7).

Embora o tema seja bastante complexo, o pano de fundo da argumentação agostiniana para nós parece bastante claro: numa comparação ética e política no que se refere ao Direito e diplomacia frente a outros povos, no contexto vivido por Agostinho, a guerra se justificaria aos cristãos desde que esta fosse promovida para proteger

seu território, seu povo e sua religião. É Deus quem permite ao cristão promover a guerra, se esta serve para investir contra o mal moral dos bárbaros e pagãos: a guerra é justa quando busca estabelecer a paz e manter a ordem divina.

> Um excelente exemplo disso é a decisão de matar ou não matar. Ambas as leis, a natural e o Decálogo, (Ex 20,13, Dt 5,17), deixam claro que o assassinato é imoral. Entretanto, para Agostinho, nem todo homicida é assassino: a guerra justa, o uso justo da pena capital e até mesmo a ordem de Deus a Abraão para sacrificar Isaque (Gn 22,2) são todos casos dentro desse contexto (DODARO, 2004, p. 164).

O comentário de Roberto Dodaro explicita de modo bem claro aquilo que o Bispo de Hipona defende, pois Agostinho de fato nos diz no Livro I, capítulo XXI da *Cidade de Deus* que há homicídios não considerados criminosos:

> A mesma autoridade divina estabeleceu, porém, certas exceções à proibição de matar alguém. Algumas vezes, seja como lei geral, seja por ordem temporária e particular, Deus ordena o homicídio. Ora, não é moralmente homicida quem deve à autoridade o encargo de matar, pois não passa de instrumento, como a espada com que fere. Desse modo, não infringiu o preceito quem por ordem de Deus, fez guerra ou, no exercício do poder público e segundo as leis, quer dizer, segundo a vontade da razão mais justa, puniu de morte criminosos; assim também não acusam Abraão de crueldade, mas gabam-lhe a piedade, quando, assassino por obediência, quer matar o filho (AGOSTINHO, *DCD*, I, 21).

Como vemos, se Deus permite que atrocidades ocorram, é porque elas só são atrocidades aos nossos olhos, que estão acorrentados aos grilhões da ignorância. Se pudéssemos ver as coisas

sob o ponto de vista divino, veríamos que em determinadas circunstâncias específicas os homicídios e a guerra não são de fato atrocidades, mas ações necessárias para que a paz e a ordem se estabeleçam. É tarefa do legislador a serviço de Deus conduzir a guerra justa se esta se fizer necessária, "pois embora se trave guerra justa, a parte contrária guerreia pelo pecado" (AGOSTINHO, *DCD*, XIX, 15).

Podemos inferir, portanto, que Agostinho escreveu para o contexto social no qual estava inserido, numa tentativa de resposta aos ataques sofridos pelo Império Romano e pelo próprio cristianismo. Agostinho defende sim uma guerra justa em prol da paz permanente, sob os auspícios de Deus, mantenedor de toda ordem: "somente nessa ordem a paz frutifica, enquanto é miserável todo povo separado de Deus" (CAMPELO, 1994, p. 169). Mais do que um simples direito à promoção da guerra justa, podemos afirmar que, para Agostinho, quando esta se faz necessária é dever do legislador cristão promovê-la, pois só assim assegurará a todos a garantia de serem conduzidos "em direção à liberdade de viver interiormente como cidadãos na *ciuitas* de Deus" (DODARO, 2000, p. 338). Por mais paradoxal que possa parecer, Agostinho só defende a guerra, a chamada guerra justa, porque esta promove a paz. Este conceito, no entanto, não pode ser entendido isoladamente. Ele está intrinsecamente atrelado, como demonstramos, ao contexto social no qual Agostinho esteva inserido, e também a outros conceitos desenvolvidos na trajetória intelectual do bispo de Hipona, tais como o de felicidade, livre-arbítrio e mal, lembrados por nós aqui neste artigo. O sábio, a serviço de Deus, tem direito e dever de promover a guerra justa, pois esta não visa outra coisa senão a manutenção ou restauração da paz.

Considerações finais

A fundamentação desenvolvida por Agostinho no *De Civitate Dei* funcionou como um verdadeiro divisor de águas para a visão cristã e da Igreja acerca da chamada guerra justa. Em última instância, guerra e até mesmo o homicídio se justificam se estão a serviço de Deus, uma vez que os pagãos e os bárbaros adoram falsos deuses. E se estes atacam os cristãos, invadem e saqueiam os

territórios cristãos (como quando Alarico conquistou Roma, por exemplo), a guerra se torna justa, pois é obrigação do legislador cristão agir em nome de Deus para garantir sua ordem.

Compete ao legislador sábio, portanto, fazer bom uso de seu livre-arbítrio, para que o mal moral dos pagãos e bárbaros seja dissipado, para que a guerra justa leve à paz, aproximando assim, os cristãos da felicidade (que reside em Deus). Agostinho fundamentou no *De Civitate Dei* um conceito caro ao cristianismo medieval, que modernamente poderíamos relacionar ao Direito Internacional. Podemos afirmar, baseados no itinerário aqui percorrido, que Agostinho ofereceu ao cristianismo uma fundamentação não apenas teológica, mas também (e explicitamente) de Filosofia política frente à relação dos povos cristãos com outros povos. Levando em consideração a época na qual Santo Agostinho viveu, seu protagonismo crucial para a fundamentação de tantas respostas às inquietações cristãs, evidencia-se que o bispo de Hipona fundamenta em *A Cidade de Deus* um poder genuíno ao legislador cristão. E como isso se relaciona ao Direito Internacional? Ora, de acordo com a teoria agostiniana, Deus espera que o legislador cristão aja de acordo com seus designíos. Assim, diante da invasão de um inimigo ou até mesmo da recusa de outro povo a aceitar o cristianismo como verdadeira religião, não resta outra alternativa ao legislador cristão senão fazer bom uso de seu livre-arbítrio e fazer valer a vontade justa de Deus: promover a guerra justa, como último recurso, se preciso for. Deste modo, no que tange ao Direito Internacional, em termos agostinianos, baseados no que analisamos neste trabalho, quaisquer supostas violações de um legislador cristão ao Direito de outros povos se justificariam. Porque, de fato, não seriam violações, mas conversões destes povos à verdadeira religião. Numa época em que abundavam tantas invasões, inseguranças de toda ordem, saques e lutas por territórios, a resposta agostiniana à pergunta sobre a guerra justa constrói bases sólidas para a Teologia e a Filosofia Política cristã, no que tange àquilo que denominamos Direito Internacional. Em termos práticos, Agostinho legitima teologicamente o poder do legislador e também da Igreja de exercerem sua autoridade, em nome de Deus, em suas relações com outros povos.

Outros autores no medievo também se debruçaram sobre o tema do Direito Internacional, como Tomás de Aquino. Evidencia-

se, então, que o período Medieval não deu as costas a este assunto tão caro à Modernidade. Sobre o conceito de guerra justa no aquinate, nos propomos investigar num outro momento.

Referências

AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos)*, parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos), parte II*. Tradução de Oscar Paes Leme. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Solilóquios e A Vida Feliz*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1998.

CAMPELO, M. M. *Temas de Filosofia Agostiniana*. Tradução de Cristiano Zeferino de Faria. Curitiba: Scripta publicações, 1994.

COSTA, M. R. N. O problema do mal em santo Agostinho. In: COSTA, M. R. N. *A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência*. Recife: Printer, 2006. pp. 161-175.

DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. Curitiba: Scripta publicações, 2004.

DODARO, R. A cidade secular de Agostinho. Trad. De Caio Pereira. In: DODARO, R.; LAWLESS, G. *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta publicações, 2000. pp. 313-349.

LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LEÃO, Emanuel Carneiro. Fé Cristã e História. In: AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos)*, parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

NUNES, Mariciane M. *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho. Um estudo a partir do De Libero Arbitrio*. 2009. 149 p. Dissertação de Mestrado em Filosofia - PPG-Filosofia, PUCRS, Porto Alegre, 2009. Disponível em: http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2808

O PRINCÍPIO DA INTERVENÇÃO NA DEFESA INTERNACIONAL DOS DIREITOS E INTERESSES HUMANOS

Wesley Felipe de Oliveira[1]
Camila Dutra Pereira[2]

1. Um Mundo Menor e Mais Conectado

Um só Mundo: a ética da globalização certamente é a obra mais política do filósofo Peter Singer. Amplamente conhecido por suas discussões éticas a respeito de temas como o status moral dos animais não humanos, aborto, eutanásia, altruísmo eficaz, entre outros, a referida obra é caracterizada por reflexões na esfera da política em uma conjuntura global. Singer mantém, no entanto, a mesma intenção de desenvolver uma filosofia que seja não apenas teórica, mas principalmente prática, ou seja, preocupada em trazer respostas ou propostas concretas mesmo nos contextos em que sejam limitadas pelas situações.

A referida obra que discutiremos no presente texto é resultado de uma série de conferências que Singer proferiu na universidade de Yale no ano de 2000 e se compõe de seis capítulos sobre temas políticos (embora não sejam descartadas reflexões éticas) de níveis e complexidades mundiais. O que eles têm em comum é o fato de que todos estes problemas e os seus desdobramentos serem analisados a partir de uma perspectiva global, ou seja, abrangendo um ponto de vista muito mais amplo do que os interesses nacionais. O título *Um Só Mundo* tornou-se emblemático

[1] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutorando em Filosofia PNPD/CAPES no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: wesley.filosofia@hotmail.com
[2] Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Mestre em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina. Graduada em Direito pela PUC. E-mail: dcamila@gmail.com

durante os meses de preparação e revisão destas conferências para sua publicação em formato de livro no ano de 2002. Quando no dia 11 de Setembro de 2001 o mundo inteiro assistia pelas telas de tevê e em tempo real os ataques terroristas ao World Trade Center, em Nova Iorque e o ataque ao pentágono, o mundo se consolidava definitivamente no já iniciado processo de globalização e tornava-se, então, "um só lugar", porém, ainda com muitas divisões bem delineadas. Assim, o título não apenas descreve, mas ao mesmo tempo sintetiza como as reflexões daquele marco histórico apontavam que o futuro, agora, precisaria ser pensado ética e politicamente como um único mundo, interconectado, interdependente e no qual as ações e escolhas políticas, econômicas, ambientais etc., apresentam desdobramentos e consequências que extrapolam as fronteiras nacionais e se estendem para várias partes do mundo.

Nos 20 anos que se seguiram desde a sua publicação, podemos perceber que essa unidade global assumiu contornos mais definidos. A revolução nas comunicações, mas principalmente o advento e o acesso em massa à internet fizeram o mundo parecer uma casa menor, mais apertada e com mais moradores (que antes não se conheciam e nem se relacionavam) em seu interior. As interconexões nos negócios, na economia, no turismo, as facilitações de deslocamento para várias partes do mundo em um menor tempo trouxeram inúmeras vantagens para a humanidade. Isso, no entanto, também fez surgir novos problemas ou intensificou a forma como os já existentes e conhecidos ocorrem. As maiores interconexões entre os países e a velocidade das comunicações e informações têm feito o mundo passar por processos de transformações mais rápidas, exigindo que a busca de soluções aos problemas se dê de forma mais cooperativa e integrada. Cada vez mais, a resolução dos problemas e dos conflitos precisam ser buscados a partir de ações conjuntas e globais entre as nações, aproximando-as em uma interdependência cada vez maior.

Um presente exemplo desse cenário acima descrito é o próprio momento da pandemia de Covid-19 pela qual o mundo ainda passa enquanto escrevemos este texto. Uma série de medidas de cooperação entre as nações estão sendo adotadas na tentativa de minimizar a propagação do vírus entre as populações de todos os

países. Ao contrário de outras épocas e outras crises sanitárias, percebemos atualmente o quanto as informações, pesquisas, descobertas e os conhecimentos científicos em geral a respeito do vírus tornam-se públicos e mais amplamente e facilmente acessados de maneira instantânea por pesquisadores e até mesmo qualquer cidadão da maioria dos países. Isso tornou o desenvolvimento não apenas da vacina, mas dos protocolos de procedimento médico e emergência muito mais rápidos e eficientes do que seriam em décadas passadas. Um resultado obtido hoje numa pesquisa se torna conhecido por outros cientistas, encurtando em meses ou anos os procedimentos de desenvolvimento de uma pesquisa e atingindo, assim, de maneira mais rápida e eficiente os resultados de investigações científicas. Isso tem evidenciado o quanto os países precisam da cooperação de outras nações para superar os problemas, tanto aqueles que lhes são próprios quanto os que são conjuntos. Isso significa que os interesses dos cidadãos em não sofrerem as consequências do vírus, não perderem a vida em decorrência da falta de vacinas e atendimentos médicos, dependem das tomadas de decisões conjuntas e globais.

Já faz algum tempo que os indivíduos vêm vivenciando uma experiência com alguns aspectos que são novos na história da humanidade, isto é, o intenso, contínuo e cada vez maior contato, convívio e proximidade entre as pessoas. Sejam essas relações de proximidades reais ou virtuais, elas têm mantido os indivíduos e as nações cada vez mais em um menor isolamento, e estruturando as sociedades de modo a aumentar a complexidade e a interdependência uns dos outros e também das nações entre si. Mais do que qualquer outro momento da história da humanidade, os indivíduos e as nações hoje convivem de maneira muito mais próxima e constante. Isso tem colocado novas demandas éticas e políticas sobre os cidadãos, mas também nos líderes políticos que tomam decisões que afetam diretamente a vida dos indivíduos não apenas de seus países, mas também de outros.

É nesse sentido que Singer observou, já na segunda edição de *Um Só Mundo*, que:

> [...] à medida que os países do mundo se aproximam entre si a fim de resolver problemas como os do

> comércio global, das mudanças climáticas, da injustiça e da pobreza, *os líderes das nações devem incorporar um ponto de vista mais amplo que o do puro e simples interesse nacional.* Numa só palavra, precisam adotar uma atitude ética perante a globalização (SINGER, 2004b, p. XIII, grifo nosso).

Ainda que Singer aborde as questões do ponto de vista mais político, suas reflexões não estão, como é de se esperar a partir do conjunto da obra do autor, desprovidas de um caráter ético, pois as instituições políticas, mesmo que tenham suas autonomias institucionais, ainda assim são conduzidas por indivíduos. Nesse sentido, o pensamento político de Singer também incorpora elementos éticos já amplamente discutidos em suas obras[3].

[3] A teoria ética de Singer pressupõe a extensão ou reinterpretação do princípio moral básico da igualdade. Para tanto, atribui importância moral à senciência e, nessas condições, considera igualmente os interesses de seres humanos e não humanos, principalmente em evitar a dor e o sofrimento, sob o fundamento de que a preocupação moral com os outros não deve depender de como são ou das aptidões racionais, linguísticas que possuem, ou ainda a nacionalidade, raça ou o sexo, bastando que possuam interesses a serem resguardados a partir da senciência. É nessa perspectiva, portanto, que o que o autor denomina de Princípio da Igual Consideração dos Interesses se estende aos animais não humanos, pois "discriminar seres somente com base em sua espécie é uma forma de preconceito imoral e indefensável, da mesma maneira que é imoral e indefensável a discriminação com base na raça" (SINGER, 2004a, p. 276). Em *Ética Prática*, Singer apresenta minuciosamente sua teoria, abordando como um utilitarista preferencial coerente lidaria com problemas práticos, defendendo que uma ação é moralmente correta quando promove as melhores consequências no que tange às preferências, o que significa realizar o curso da ação que, no saldo geral, favorece a satisfação das necessidades, vontades e desejos de todos os afetados, independente da espécie, sexo, raça ou nacionalidade (cf. SINGER, 2018, p. 35). Assim, as categorias com as quais Singer reflete as questões éticas (utilitarismo,

Nesse sentido, a sua perspectiva de análise pela qual conduz e baseia as reflexões mais políticas de *Um só Mundo* se apresentam como uma espécie de "atualização" do que já fundamentava em sua obra principal, *Ética Prática*, ao entender que do ponto de vista das relações éticas pessoais, os interesses dos demais indivíduos que estão envolvidos em uma ação devem ser levados em consideração:

> É preciso demonstrar que os atos baseados no interesse pessoal são compatíveis com princípios éticos de alicerces mais amplos para que sejam eticamente defensáveis, *pois a noção de ética traz consigo a ideia de algo maior que o indivíduo.* Se vou defender minha conduta em bases éticas *não posso mostrar apenas os benefícios que ela me traz*. Devo dirigir-me a um público maior (SINGER, 2018, p. 31, grifo nosso).

Ainda que em alguns aspectos dessa perspectiva ética que diz respeito às relações entre os indivíduos possa ser transposta e amplificada para as nações, considerando, por exemplo, "o valor da vida de um ser humano inocente não varia de acordo com a nacionalidade" (SINGER, 2016, p. 04, tradução nossa), a ideia ética da igual consideração dos interesses dos indivíduos é mais complexa quando pensada se ela pode se fazer presente aos deveres que um governante tem na sua liderança política. A questão do princípio da igual consideração nesse sentido ampliado e, portanto, não apenas ético, mas também político pode ser posta da seguinte maneira:

> Até que ponto os líderes políticos devem encarar seu papel de maneira estreita, em função da promoção dos interesses de seus cidadãos, e até que ponto devem eles se preocupar com o bem-estar das pessoas em todos os lugares? (SINGER, 2016, p. 04, tradução nossa).

---

consequencialismo, interesses etc.) são as mesmas que o autor usa para pensar temas mais políticos, como os abordados aqui neste texto.

Cada país tem seus líderes que são eleitos para cuidar dos interesses de *seus cidadãos*. Dificilmente um político se elegeria presidente se em seu plano de governo constatasse levar igualmente em consideração os interesses dos cidadãos de um país distante. Assim, ao pensar numa perspectiva das nações, a situação que se tem até o momento, segundo Singer, é a de que apesar dessa interconexão global:

> Não existe uma comunidade política mundial e, enquanto essa situação prevalecer, é preciso que existam os Estados nacionais, cujos líderes devem dar preferência aos interesses de seus cidadãos. Do contrário, a não ser que os eleitores de repente se tornassem altruístas a um ponto nunca antes visto em larga escala, a democracia não poderia funcionar (SINGER, 2016, p. 04, tradução nossa).

Ainda que líderes e governos aceitem que certo grau de prioridade deve ser conferido aos interesses de seus próprios cidadãos, Singer se questiona, a partir deste contexto da globalização, o que significa, na prática, esse grau de prioridade, questão que é colocada justamente para se pensar em que medida isso não impede a resolução de problemas que se agravariam por posturas unilaterais, isto é, que fossem tomadas ignorando os interesses de outras nações em um contexto da globalização.

Nesse aspecto, atividades terroristas e crises sanitárias, ainda que não tenham sido inauguradas nos atentados de 11 de Setembro ou a partir do ano de 2020, são exemplos muito vívidos e atuais sobre o quanto o mundo tem se tornado mais integrado e interdependente. “Não só as atividades de nossos vizinhos, mas também as dos habitantes dos mais remotos vales dos mais distantes países do planeta passaram a fazer parte de nossa vida” (SINGER, 2016, p. 08, tradução nossa). Essa configuração que o mundo tem tomado vem gerando, como observa Singer, uma modificação nas nossas percepções acerca da soberania absoluta das nações, redefinindo-as principalmente no que diz respeito às ameaças à segurança, integridade física e vida das populações.

Assim, na terceira edição de *Um Só Mundo*, publicada em 2016, Singer enfatiza o quanto as pujantes mudanças políticas, econômicas e sociais tornaram-se mais ligeiras, exigindo, então, um olhar mais aprofundado sobre questões que se tornaram mais proeminentes e complexas desde a primeira edição da obra, como é o caso dos acordos ambientais internacionais; "o forte aumento do número de refugiados e pessoas deslocadas internamente e desesperadas por encontrar um lugar mais seguro para viver" (SINGER, 2016, p. IX, tradução nossa); ou ainda "o surgimento e aceitação da visão de que a comunidade mundial tem a responsabilidade de proteger cidadãos de estados quando seu governo não pode ou não quer protege-los de crimes contra a humanidade ou genocídio" (SINGER, 2016, p. X, tradução nossa), questões essas envolvidas diretamente com o direito internacional e a soberania das nações.

Não cabe aqui discutir todos os desdobramentos éticos e políticos envolvidos nesta redefinição do conceito de soberania. Por isso, este trabalho se restringe, mais precisamente, em refletir sobre a análise de Singer a respeito do direito e da intervenção internacionais em um contexto de aspecto global e no que se refere, então, mais diretamente, nas situações de ameaça da vida, dos direitos e dos interesses básicos dos indivíduos em ter suas vidas preservadas, sejam eles dentro ou fora de suas nações.

> Ao que parece, os líderes mundiais hoje aceitam que todo Estado tem para com todos os outros o dever de suprimir, dentro de suas fronteiras, atividades que possam levar a ataques terroristas em outros países, e que é razoável entrar em guerra com um país que não o faça (SINGER, 2016, p. 07, tradução nossa).

Isso, no entanto, não deve ser tomado como pretexto para ações que incorram em medidas que gerem mais mortes do que as que se quer evitar. Por isso, em uma esfera global, observa Singer, "precisamos estender o alcance do direito criminal e dispor de meios para levar os terroristas à justiça sem ter de declarar guerra a um país inteiro" (SINGER, 2016, p. 08, tradução nossa). Isso, porém, exige uma estrutura consistente e eficaz de sistema global de justiça

criminal, o que presume, então, uma visão mais ampla dos direitos, como será analisado a seguir, que esteja diretamente voltada para a preservação dos interesses básicos dos indivíduos, prevenindo e combatendo uma série de atos que violam os interesses e os direitos humanos dos membros de uma nação, como genocídios, tortura, escravidão, transferências forçadas de populações inteiras etc.

2. A Intervenção em Defesa dos Direitos e dos Interesses Humanos.

Como destacado anteriormente, a questão dos direitos humanos e dos interesses básicos, como viver uma vida em bem-estar e evitar o sofrimento e a morte são ameaçadas por atos de massacre, terrorismo, genocídio, crises sanitárias entre outros. No entanto, mais precisamente sobre a capacidade de cometer massacres, Singer chama atenção para o fato deste ato em específico ser algo muito antigo na história da humanidade. Ele é anterior ao surgimento do ser humano como ser distinto, sendo compartilhado até mesmo com os chimpanzés, que matam os mais vulneráveis de outros grupos, reservando para si as fêmeas[4]. Singer não infere que somos todos potenciais genocidas, mas, a partir de uma abordagem evolucionista, considera que estamos muito mais próximos da condição de cooperadores em potencial, dadas as inúmeras maneiras de perpetuar genes por meio de relacionamentos cooperativos mutuamente benéficos, havendo maior probabilidade de a cooperação ser vantajosa em comparação ao genocídio.

Muito embora seja plausível que um número considerável de seres humanos tenha o potencial de ser genocida e que seja mais provável que esse potencial se firme na pobreza, nos contextos de injustiças ou carência educacional, Singer adverte que essas condições não podem ser consideradas como causas absolutas de atos genocidas ou terroristas, pois é de se notar que genocídios e extermínios de populações entre outras formas de atrocidades podem igualmente ocorrer na ausência desses fatores, como na Alemanha de

[4] O relato sobre o comportamento dos chimpanzés consta em *The Chimpanzees of Gombe* (cf. GOODALLl, 1986).

1920, que apesar de figurar entre os países mais educados do mundo, não impediu o fortalecimento do nazismo.

Com esse raciocínio, Singer fundamenta a necessidade de desenvolver mecanismos de promoção da paz e redução do risco de guerra entre as nações: "[...] a mentalidade da guerra supera inibições e torna as pessoas mais propensas a matar tanto não combatentes como membros das forças armadas inimigas" (SINGER, 2016, p. 129, tradução nossa). Fazendo um paralelo com os crimes individuais - cuja última linha de defesa também é a efetiva aplicação da lei – refere-se à intervenção militar como o último recurso a ser utilizado em defesa dos interesses e dos direitos humanos quando outros métodos falham. Para tanto, reputa essencial que os potenciais genocidas temam as consequências de suas ações. Ao pensar a respeito do que justificaria uma intervenção em outra nação, Singer discute alguns critérios para assegurar que tal ação não incorra em uma injustiça, ou seja, usado como pretextos para uma invasão militar.

1.2 Critérios para a Intervenção

Em geral, a punição dos criminosos é aprovada pela maioria das pessoas, dada a exigência de justiça. Do ponto de vista utilitarista, espera-se que a punição das pessoas "alerte outros que possam fazer algo semelhante que não terão refúgio na justiça e, assim, impedi-los de cometer novos crimes" (SINGER, 2016, p. 138, tradução nossa). Contudo, como isso nem sempre basta para evitar crimes, a questão da intervenção permanece insolúvel. Se for possível justificar a punição, é também possível justificar a intervenção para impedir que as violações dos interesses e direitos, assim como os crimes cometidos contra seres humanos, venham a ocorrer ou ainda para cessar crimes em andamento. Numa perspectiva utilitarista, a intervenção é uma medida melhor a ser tomada do que a punição. Ela busca se antecipar à ocorrência dos crimes, impedindo-os que venham ocorrer e evitando, assim, todo o sofrimento e a morte das potenciais vítimas dos criminosos. Sendo assim, há uma responsabilidade de proteger os cidadãos de outro

país, mesmo que a única maneira de realizar seja justamente intervindo nesta nação[5].

[5] O problema sanitário vivenciado de maneira mais agravante nos países menos desenvolvidos em razão da pandemia da Covid-19 dá ensejo à tal discussão, na medida em que os países mais ricos poderiam, em tese, ajudá-los no enfrentamento da crise, remanejando e otimizando os recursos estruturais, humanos e financeiros existentes. As considerações de Singer a respeito das possibilidades de intervenção, a seguir tratadas, demonstrarão a problemática inerente à intervenção enquanto mecanismo de ajuda humanitária. Nesse sentido, Singer desenvolveu uma perspectiva ética menos intervencionista, ao menos em um sentido mais forte, como por exemplo, a intervenção militar e bélica, propondo, então o princípio ético do Altruísmo Eficaz, segundo o qual os cidadãos dos países desenvolvidos dispõem da capacidade de ajudar os cidadãos dos países menos desenvolvidos e que vivem situações de crises humanitárias (como fome, epidemias) através da doação de dinheiro para instituições filantrópicas que promovem ações de ajuda humanitária. O autor sustenta essa tese a partir das seguintes premissas: "Primeira premissa: o sofrimento e a morte decorrentes da falta de comida, moradia e assistência médica são ruins. Segunda premissa: Se temos o poder de evitar que algo de ruim aconteça, sem sacrificar coisa alguma de importância comparável, é errado não fazê-lo. Terceira premissa: Ao doar para instituições beneficentes, é possível evitar o sofrimento e a morte resultantes da falta de comida, moradia e assistência médica, sem sacrificar nada que tenha importância comparável. Conclusão: Portanto, se você não doar para instituições beneficentes, está fazendo algo de errado" (SINGER, 2010, p. 15). Essa abordagem, portanto, se refere à uma perspectiva ética e não política, ou seja, envolve as tomadas de decisões éticas dos cidadãos dos países e não decisões dos Estados em intervir. Se o Altruísmo Eficaz pode ser considerado um *determinado tipo* de intervenção, ele o é num sentido limitado, uma vez que ele se dirige apenas aos cidadãos que sofrem as consequências de atos criminosos ou de omissão por parte de seus governos, sem interferir nas estruturas políticas ou ainda enfrentar ações militares ou terroristas,

Essa questão nos remete ao filósofo alemão Immanuel Kant (1724 – 1804), que em sua obra À *Paz Perpétua*, publicada em 1795, afirma que nenhum Estado deveria usar a força para interferir na constituição ou no governo de outro, julgando que "as máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra" (KANT, 2008, p. 32). John Stuart Mill (1806 – 1873), por sua vez, argumenta que poucas são as questões que precisam de mais atenção dos filósofos do que estabelecer quando um Estado que não se encontra sob ataque pode ir à guerra, de modo que a justificabilidade de intervir ou deixar de fazê-lo seriam submetidas a uma prova definida e racional (cf. MILL, 2006, p. 258). Sobre o critério que forneceria essa prova, Oppenheim afirma que os interesses e os direitos dos cidadãos de outras nações que estão sendo violados não devem ser ignorados para preservar a soberania desta nação que pratica as violações:

> [...] quando um Estado se torna culpado de cometer crueldades contra seus cidadãos e de persegui-los, a fim de recusar-lhes os direitos fundamentais e chocar a consciência da humanidade, é legalmente admissível a intervenção, em nome da humanidade (OPPENHEIM, 1948 apud SINGER, 2016, p. 139, tradução nossa).

De modo semelhante, Michael Walzer incorporou esse critério, tendo definido que a intervenção humanitária se justifica quando constitui uma reação, dotada de expectativas razoáveis de sucesso, a atos que choquem a "consciência da humanidade":

> Não é a consciência dos líderes políticos a que nos referimos nesses casos. Eles têm outras coisas com que se preocupar e podem muito bem ser obrigados a reprimir seus sentimentos normais de indignação e ultraje. A referência é às convicções morais de

---

algo que não cabe às entidades de ajuda humanitária, mas antes aos poderes militares dos Estados.

> homens e mulheres comuns, adquiridas no curso de suas atividades cotidianas. E dado que se pode fazer um argumento convincente em termos dessas convicções, não creio que haja qualquer razão moral para adotar essa postura de passividade que se poderia chamar de espera pela ONU [...] (WALZER, 2006, p. 107).

Com o passar dos anos, a Organização das Nações Unidas – ONU mostrou que pode agir, ainda que sujeita às críticas e que suas medidas não sejam tão imediatas e eficazes quanto o desejado. Walzer afirma que os atos que chocam a consciência da humanidade hoje são mais chocantes do que costumavam ser. Apesar disso, mantém uma forte reserva no que tange à intervenção, rejeitando a ideia de que a violação dos direitos humanos constitui justificativa suficiente para a intervenção ou de que seja legítimo intervir para defender o regime político democrático, sob a alegação de que é importante proteger a soberania dos Estados em que essas pessoas podem ter uma vida comunitária e livre.

Walzer não ignora a possibilidade de que, tal como desde a época romana, as potências políticas expandam seus impérios intervindo nas guerras civis, de modo que a intervenção pode se tornar um pretexto para aumentar sua influência ou ainda fazer uma anexação territorial. No geral, deveria ser permitido às pessoas resolverem suas dificuldades por si mesmas, sem assistência intervencionista externa que afetasse diretamente suas estruturas políticas[6].

Na análise de Singer, a questão enfrenta o problema do critério da "consciência da humanidade", pois a consciência moral como invocada por Walzer é muito abstrata. Em diferentes épocas e

[6] Novamente, aqui, o Altruísmo Eficaz pode ser considerado como um tipo de intervenção cuja ação é efetuada sem afetar as estruturas políticas dos Estados, uma vez eu ela é diretamente direcionada para as pessoas que estão vivendo uma situação de crise humanitária, como fome ou epidemia e que não detém a capacidade ou o poder de resolver tal situação através dos próprios meios e recursos ou ainda por uma inaptidão do Estado.

lugares, essa consciência da humanidade "sentiu-se chocada por coisas como o sexo inter-racial, o ateísmo e os banheiros mistos" (SINGER, 2016, p. 141, tradução nossa). No entanto, os advogados internacionais não se referem a essas questões ao falar de atos que chocam a consciência da humanidade. Sendo assim, como especificar de modo preciso a que se referem?

O ex-secretário-geral da ONU, Kofi Annan, sugeriu que a intervenção se justifica quando se inflige a morte e o sofrimento a um grande número de pessoas e o Estado responsável não pode ou se recusa intervir para findar essa situação. Singer se simpatiza com esse critério, uma vez que ele se aproxima de sua abordagem utilitarista. Em seu entender, possui a vantagem de ser específico e objetivo. O sofrimento e a morte são critérios amplos e evitar essas situações é do interesse de todos os seres humanos. Contudo, é necessário conferir mais conteúdo para esse princípio e compreender o critério do sofrimento a partir da enumeração de violações mais específicas, como fez a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio (1948) ao conceituar o crime de genocídio como qualquer um dos seguintes atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso. São eles:

(a) matar membros do grupo;

(b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo;

(c) submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial;

(d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;

(e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo[7].

[7] Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocid. UN General Assembly 260A(III), 9 dez. 1948. Disponível em: https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/atrocity-crimes/Doc.1_Convention%20on%20the%20Prevention%20and%20Punishment%20of%20the%20Crime%20of%20Genocide.pdf. Acesso: 02 mar. 2021.

Já o Estatuto de Roma do Tribunal Internacional (1998) designa que "crime contra a humanidade" é todo e qualquer dos atos seguintes cometidos como parte de um ataque maciço ou sistemático dirigido a toda e qualquer população civil.

(a) assassinato;

(b) extermínio;

(c) escravidão;

(d) deportação ou transferência forçada de populações;

(e) prisão ou privação grave da liberdade física em violação das regras fundamentais do direito internacional;

(f) tortura;

(g) estupro, escravidão sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou qualquer forma de violência sexual de gravidade comparável;

(h) perseguição a qualquer grupo ou coletividade por razões políticas, raciais, nacionais, étnicas, culturais, religiosas e de sexo, tal como definidas no parágrafo 3, ou outras razões universalmente reconhecidas como não admissíveis sob o direito internacional, em conexão com todo ato referido neste parágrafo ou qualquer crime que caia sob a jurisdição do Tribunal;

(i) desaparecimento de pessoas;

(j) o crime do *apartheid*;

(k) outros atos desumanos de caráter semelhante que causem intencionalmente grande sofrimento ou sérios danos ao corpo ou à saúde mental ou física[8].

Recorrendo às definições de genocídio e de crimes contra a humanidade, bem como aos critérios de Walzer e Annan, Singer compila os referidos conceitos. Em sua análise, mantém os mesmos critérios que perpassam toda a sua obra filosófica, ou seja, a consideração pelos interesses básicos dos seres humanos em evitar a

[8] Rome Statute of the International Criminal Court. 1998. Disponível em: https://www.icc-cpi.int/resource-library/documents/rs-eng.pdf. Acesso em: 02 mar. 2021.

dor e o sofrimento, assim como preservar o interesse pela vida. Portanto, segundo Singer:

> A intervenção humanitária se justifica quando é uma reação (com razoável expectativa de sucesso) *a atos que matam ou infligem graves danos corporais ou mentais a um grande número de pessoas*, ou que impõem liberadamente a essas pessoas condições de vida calculadas para causar sua destruição física, e quando o Estado nominalmente responsável é incapaz de interrompê-los ou não se dispõe a fazê-lo (SINGER, 2016, p. 144, tradução e grifo nosso).

Contudo, essa definição levanta mais questões do que responde, deixando em aberto, por exemplo, quantas pessoas são "um grande número", pois um grande número não significa, necessariamente, uma maioria. "Um grande número" também pode ser muito relativo dependendo em relação ao que é comparado. Nesse sentido, Singer pondera qual a gravidade dos danos e, ainda, se os únicos males a serem considerados são aqueles infligidos aos seres humanos: "poderemos um dia ver a extinção de dezenas de milhares de chimpanzés ou a destruição de um ecossistema único, que provocasse a extinção de muitas espécies, como motivo para intervir?" (SINGER, 2016, p. 144, tradução nossa).

Por reputar que são interrogações difíceis demais para basear uma ação política no futuro próximo, afirma que é melhor iniciar modestamente, como fez a Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania dos Estados (2000), que reduziu para dois os critérios para a justificação de uma intervenção através de ação militar, quais sejam:

a) perda de vidas em larga escala, real ou percebida, com ou sem intenção genocida, que seja o produto ou de ação deliberada do Estado ou de negligência ou incapacidade de agir deste, ou então de uma situação de colapso do Estado;

b) limpeza étnica em larga escala, real ou percebida, realizada por meio da matança, da expulsão forçada, de atos de terror ou do estupro[9].

Segundo o relatório *A Responsabilidade de Proteger*, da referida Comissão, quando os critérios são constatados há, além do direito de intervir, a responsabilidade internacional de proteger a população que é vítima desses atos, ou com iminente risco de vir a ser. Singer interpreta que houve um alargamento do critério, pois as perdas de vida em larga escala não precisam decorrer da ação humana deliberada. A intervenção poderia se justificar para preservar os interesses das pessoas, como, por exemplo, evitando que morram de fome caso o Estado seja negligente ou incapaz de assisti-las. Esses critérios são apontados por Singer como um bom ponto de partida a ser usado pela comunidade internacional quando esta se vir diante de uma situação na qual a intervenção é uma alternativa. Nessa concepção, até o momento a ONU é único organismo global consolidado capaz de desenvolver um procedimento com autoridade para especificar quando a intervenção se justifica para proteger os interesses básicos dos indivíduos e os seus direitos.

No que tange à autoridade da ONU, Singer faz menção ao Secretário-Geral Ban que, em seu relatório de 2009 à Assembleia Geral, afirmou que a intervenção militar é necessária para cumprir a responsabilidade e deve ser autorizada pelo Conselho de Segurança. Dez anos antes, o então Secretário-Geral Kofi Annan havia sugerido que a soberania do Estado está sendo redefinida pelas forças da globalização e da cooperação internacional. Diante desse cenário, Singer avalia que a aceitação da responsabilidade de proteger como uma "base para intervenção no que antes era considerado os assuntos internos de um estado soberano confirma a visão de Annan de que uma mudança em nossa concepção de soberania estatal estava em andamento" (SINGER, 2016, p. 150, tradução nossa).

Contudo, o artigo 2 (item 7) da Carta das Nações Unidas estatui que nada autorizará a ONU a intervir em assuntos que caibam

[9] The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty. Ottawa: IDRC Books, 2001. p. 32.

essencialmente à jurisdição interna de qualquer Estado. Muito embora excepcione que o princípio não prejudicará a aplicação das medidas coercitivas do capítulo VII, este não se refere aos direitos humanos, mas à "ameaça à paz, ruptura da paz ou ato de agressão" (ONU, 1945).

Assim, verifica-se um conflito entre duas obrigações da Carta: por um lado, ela prescreve o dever de proteger e fazer respeitar os direitos humanos que são claramente violados em outros territórios e, por outro, o de não interferir nos assuntos internos dos Estados. Nessa perspectiva, Singer vislumbra a possibilidade de conciliar a Carta com a intervenção humanitária, desde que provadas pelo menos uma das seguintes alegações:

> 1. A violação dos direitos, mesmo num único país, constitui ameaça intrínseca à paz internacional. 2. A existência da tirania constitui ameaça intrínseca à paz internacional. 3. Os direitos de jurisdição interna conservados pelos Estados sob o artigo 2(7) não abarcam os crimes contra a humanidade nem a permissão para que sejam cometidos dentro da jurisdição de cada estado (SINGER, 2016, p. 152, tradução nossa).

O primeiro argumento, apresentado por Annan, considera que o interesse comum deve ser definido para ser possível impedir que um tirano viole os direitos dos cidadãos do país que governa, ainda que não seja uma ameaça para outras nações. Singer acrescenta que várias decisões do Conselho de Segurança têm as mesmas implicações. Por exemplo, ao autorizar a intervenção na Somália, em 1991, o Conselho centrou-se exclusivamente na situação interna, tendo se limitado a determinar a necessidade da intervenção por considerar que a magnitude da tragédia humana em questão se configurava numa ameaça da paz. No mesmo ano, no Haiti, a derrubada do presidente democraticamente eleito também foi considerada uma ameaça à paz e à segurança internacionais na região: "tanto a Organização dos Estados Americanos (OEA) quanto a Assembleia Geral da ONU resolveram não reconhecer o novo governo militar, uma decisão baseada exclusivamente em sua falta de

legitimidade democrática" (FOX, 2000, p. 90). Singer denota que uma ética que considere as consequências das ações como fator determinante do que é certo e errado pode levar o indivíduo a apoiar qualquer plano que oferecesse as melhores oportunidades de se evitar essas tragédias. Por outro lado, adotando uma perspectiva de longo prazo, mesmo o consequencialista deveria apoiar a soberania da lei internacional, dado o potencial de reduzir a probabilidade da guerra:

> Em uma visão de longo prazo, entretanto, uma ética utilitarista pode apontar para mudanças desejáveis no direito internacional, mas ainda assim lhe dará forte apoio porque oferece a melhor chance de evitar ou reduzir os horrores da guerra. [...] devemos rejeitar ficções flagrantes como a ideia de que a derrubada do presidente do Haiti é uma ameaça à paz internacional. Uma vez que isso seja aceito, tudo é possível, e efetivamente o Conselho de Segurança tem um mandato irrestrito para interferir onde julgar necessário (SINGER, 2016, p. 153, tradução nossa).

Com esse raciocínio, Singer conclui que a lei internacional não oferece fundamento para atribuir esses poderes ao Conselho de Segurança, passando a analisar a segunda alegação, a de que a democracia é a melhor guardiã da paz. Tal alegação invoca o argumento de que nunca ocorreu uma guerra entre dois Estados democráticos, a exemplo do que assevera Kant em *À paz perpétua*. Trata-se, no entanto, de uma tese controversa e que dependente das definições de guerra e democracia. Singer antecipa que a existência de contraexemplos não refuta uma versão mais cautelosa da tese, de que os Estados democráticos têm menos probabilidade de guerrear entre si. Se assim for, o artigo 2 (item 7) não se opõe a nenhuma intervenção para estabelecer ou restaurar a democracia, sob o pretexto de reduzir a "ameaça à paz" representada por regimes não democráticos. Todavia, Singer afirma que uma ameaça tão vaga e indefinida não deve ensejar a intervenção militar, de modo que essa segunda interpretação oferece pretexto para justificar intervenções motivadas por finalidades diversas.

Quanto ao argumento de que os direitos de jurisdição interna conservados pelos Estados não abrangem o genocídio ou outros crimes contra a humanidade, Singer avalia que a Carta da ONU, ao garantir a jurisdição interna dos Estados, não pretendeu descartar a doutrina da lei internacional costumeira[10]. Ainda hoje há países que não aceitam limites à sua soberania, como a Rússia e a China, que assinaram um Tratado sobre a Amizade e a Cooperação de Boa Vizinhança para estatuírem que sua concepção de soberania interna oferece imunidade contra a intervenção[11]. Apesar disso, Singer avalia

[10] O Estatuto da Corte Internacional de Justiça, anexo à Carta das Nações Unidas, define o costume internacional como uma prática geral aceita como sendo o direito (artigo 38, §1º, alínea b), isto é, reconhecida como juridicamente exigível. Durante muitos séculos, o costume foi a principal fonte de Direito Internacional. Entretanto, "as normas costumeiras perderam parte da importância de que antes se revestiam em benefício do tratado, que oferece maior estabilidade às relações internacionais por vários motivos" (PORTELA, 2017, p. 64), dentre eles o fato de assumir forma escrita, conferindo mais precisão ao conteúdo normativo. Logo, o costume vem sendo integrado ao processo de codificação do Direito Internacional, incorporando-se aos tratados. Portela avalia que o costume continua cumprindo papel relevante no Direito Internacional, regulando questões como a imunidade de jurisdição dos Estados e a reciprocidade, além de contribuir para a elucidação e aplicação do conteúdo de tratados. O tema é polêmico na doutrina, que discute a possibilidade de que a norma costumeira vincule entes que não concordam com sua juridicidade. Em todo caso, existe a possibilidade de que um sujeito de Direito Internacional não reconheça expressamente um costume existente ou em gestação.

[11] O Tratado de boa vizinhança, amizade e cooperação russo-chinês, assinado em 2001, é um documento de parceria estratégica e cooperação econômica. Nessa concepção, Zhebit avalia que a mais importante contribuição estratégica do Tratado consiste na afirmação mútua de que as partes não seriam as primeiras "a usar armas nucleares, não apontariam armas estratégicas nucleares uma contra outra e começariam consultas mútuas em casos de ameaças à paz e à segurança internacionais" (ZHEBIT, 2012, p. 125).

que a ideia de que a jurisdição interna "não abrange a perpetração ativa ou passiva de atos de genocídio e crimes contra a humanidade [...]" (SINGER, 2016, p. 155, tradução nossa). À conclusão semelhante chegou a Comissão Internacional sobre a Intervenção e a Soberania dos Estados: a soberania implica a responsabilidade de proteger o povo; quando o Estado não quer ou não pode corresponder, a responsabilidade é repassada ao Conselho de Segurança, incumbido pela conservação da paz e segurança internacional.

Antes de aceitar essa limitação da jurisdição interna como a melhor justificativa da intervenção humanitária, Singer busca conciliar a intervenção humanitária e o princípio da não intervenção. Nesse caso, cita uma concepção democrática alternativa de legitimidade, pela qual um regime que toma o poder pela força só é legítimo se obtiver do povo uma indicação livremente expressa de apoio popular. Por outro lado, um governo que chega ao poder pela força e permanece reprimindo a oposição seria considerado ilegítimo e não teria lugar na ONU. E, se cometesse violência contra sua própria população, os dispositivos que restringem a intervenção não seriam aplicados. Embora essa doutrina possa gerar mais guerras, Singer reputa necessário contrapor a esse risco a perspectiva de "apoiar a democracia e reduzir o número de governos que são pouco mais do que gangues de bandidos que saqueiam um país sobre o qual exercem controle" (SINGER, 2016, p. 157, tradução nossa). Logo, o argumento consequencialista contra a guerra se aplicaria, pois causa imenso sofrimento e perda de vidas, sendo o último recurso ao qual se recorre quando não há outro modo de evitar sofrimentos e perdas maiores, somada à boa perspectiva de sucesso da medida.

Logo, quando um regime governa pela força, não há soberania legítima capaz de impedir uma intervenção da qual se possam esperar boas consequências e, por conseguinte, estabelecer uma democracia. Em que pese a democracia não ofereça garantias absolutas de respeito aos direitos humanos, o processo democrático exige que as políticas sejam publicamente defendidas e justificadas, desencorajando algumas práticas: "se o genocídio tiver de ser defendido no horário nobre da televisão, vai se tornar de fato um

evento muito raro (SINGER, 2016, p. 158)[12]. Portanto, apesar dos procedimentos explícitos e o olhar do público não serem um antídoto perfeito contra o genocídio, ao mesmo tempo eles ajudam nessa tarefa ao criarem maiores dificuldades para que atos contra a vida sejam exercidos.

Da mesma fora, são necessárias regras e procedimentos que dificultem justificar a intervenção, pois alguns países poderiam crer

[12] Nesse sentido, Amartya Sen, em sua obra *Desenvolvimento como Liberdade*, observa que os regimes políticos democráticos tendem a diminuir as chances de que as populações passem por situações de fome coletiva e outros tipos de ações que podem se configurar como uma violação dos direitos e uma ameaça à vida coletiva: "Com grande frequência, a insegurança econômica pode relacionar-se à ausência de direitos e liberdades democráticas. De fato, o funcionamento da democracia e dos direitos políticos pode até mesmo ajudar a impedir a ocorrência de fomes coletivas e outros desastres econômicos. Os governantes autoritários, que raramente sofrem os efeitos de fomes coletivas (ou de outras calamidades econômicas como essa), tendem a não ter estímulo para tomar providências preventivas oportunas. Os governos democráticos, em contrataste, precisam vencer eleições e enfrentar a crítica pública, dois fortes incentivos para que tomem medidas preventivas contra aqueles males. Não surpreende que nenhuma fome coletiva jamais tenha ocorrido, em toda a história do mundo, em uma democracia efetiva – seja ela economicamente rica (como a Europa ocidental contemporânea ou a América do Norte), seja relativamente pobre (como a Índia pós-independência, Botsuana ou Zimbábue) (SEN, 2010, p. 30-31). Ainda na mesma obra, Sen complementa: "Isso porque as fomes coletivas são extremamente fáceis de evitar se o governo tentar evitá-las, e um governo em uma democracia multipartidária com eleições e liberdade para os meios de comunicação tem fortes incentivos políticos para empenhar-se na prevenção dessas catástrofes. Isso indicaria que a liberdade política na forma de disposições democráticas ajuda a salvaguardar a liberdade econômica (especialmente a liberdade de não passar fome extrema) e a liberdade de sobreviver (à morte pela fome)" (SEN, 2010, p. 76).

que o desejo de expandir sua influência no mundo é uma preocupação altruísta de defesa da democracia, dos interesses da população e dos direitos humanos. A questão central, portanto, é responder se a intervenção faz mais mal ou bem, já que mesmo quando ocorre por motivos humanitários pode levar ao colapso do Estado: “uma coisa é a existência de uma base legal, e mesmo de uma causa justa para intervir, e outra bem distinta a justificação de intervenção, considerados todos os aspectos pertinentes” (SINGER, 2016, p. 162, tradução nossa).

Como Singer reputa certo fazer o que traz as melhores consequências, não se deve realizar a intervenção quando os prejuízos provavelmente serão maiores do que os benefícios almejados. Assim, defende que a ONU deve autorizar intervenções destinadas a impedir crimes contra a humanidade quando for possível sem causar mais danos do que impede. Uma vez que, nas circunstâncias apropriadas, não é só de um direito, mas um dever intervir, a soberania nacional não tem peso moral intrínseco, seu peso "vem do papel que desempenha um princípio internacional que requer o respeito à soberania nacional, em circunstâncias normais, na promoção de relações pacíficas entre os Estados” (SINGER, 2016, p. 172, tradução nossa). Portanto, os dispositivos relativos aos limites da soberania nacional estão evoluindo na direção de uma comunidade global mais forte, em que os limites da capacidade e da vontade política do Estado de proteger seu povo determinam os limites de sua soberania. Assim sendo, a política e o direito internacional terão dado um passo importante para se tornar uma comunidade ética global se os países mais poderosos do mundo aceitarem a autoridade da ONU como um último recurso a ser usado em benefício das pessoas cujos Estados descumprem flagrantemente o dever de proteção e, ainda, se esses países também fornecerem à ONU os meios de cumprir essa responsabilidade.

Considerações finais

Ao longo deste texto refletimos sobre como os países e os cidadãos vivem em um contato muito mais próximo do que em qualquer outro período da história da humanidade. Os antigos e

novos problemas ambientais, de segurança, sanitários, econômicos etc. enfrentados pelas nações, quando manifestados na atualidade, estendem-se para além de suas fronteiras nacionais. As revoluções nas comunicações tornaram possível o conhecimento da forma de vida vivida por outros povos e mudou a dinâmica dos relacionamentos. As decisões políticas tomadas por um governo ou governante em um país podem afetar direta ou indiretamente a qualidade de vida, o bem-estar, os interesses e até mesmo os direitos dos seres humanos de outras nações. Essas e outras questões têm alterado as noções de soberania e do direito internacional.

Analisamos de que modo o princípio ético da consideração de interesses desenvolvido por Peter Singer se estende e se aplica também quando os indivíduos são de outras nações e quando sofrem, de maneira coletiva, com as arbitrariedades de governos totalitaristas, com o terrorismo, a fome, genocídios e outras formas de violência originadas por ações diretas ou mesmo omissões, principalmente por parte daqueles que detém o poder de interferir significativamente na vida dos indivíduos. Nesse sentido, analisamos como os interesses básicos dos membros de outras nações, como o de viver uma vida sem dor e sofrimento e os direitos humanos precisam ser levados em conta num cenário político global e interconectados. O que ocorre com populações em outras nações não é mais indiferente ou desconhecido para os governos e cidadãos de outros países. Pelo contrário, a interligação da vida no planeta faz com que a ideia de cooperação seja fortalecida e, desses laços mais estreitos entre os cidadãos e governos, torna possível vislumbrar uma unidade básica no pensamento ético, como sugere Singer ao estender a ideia de igual consideração dos interesses para a esfera internacional.

Porém, foi justamente por causa da manifestação cada vez mais persistente da globalização, sob a forma das novas ameaças e novos desafios globais, que a intervenção humanitária passou a ser entendida como um importante mecanismo para impedir crimes contra a humanidade nas circunstâncias em que haja expectativa razoável de impedir mais danos do que causa. Nesse sentido, vimos que os limites da capacidade e da vontade política do Estado de proteger seu povo determinam os limites de sua soberania, uma vez que a incapacidade de proteger seus cidadãos pode ter graves consequências no cenário internacional.

Essa responsabilidade de proteger, atualmente entendida mais como um direito de intervir, redefine os limites da soberania nacional e amplia as possibilidades de relações pacíficas entre os Estados, protegendo os cidadãos não apenas da ingerência, mas da omissão governamental. Sendo assim, concluímos que, quando há fundada possibilidade de evitar atrocidades, é papel da ONU assumir essa responsabilidade, sopesando os malefícios e benefícios da intervenção, isto é, as consequências do ponto de vista de uma ética global, adotar a melhor estratégia de ajuda humanitária, nos casos em que ela for possível sem inviabilizar a continuidade do Estado.

Referências

FOX, Gregory. *The Right to Political Participation in International Law*. In: LYNCH, Cecilia; LOURIAUX, Michael (orgs.). Law and Moral Action in World Politics. Londres: University of Minnesota Press, 2000.

GOODALL, Jane. *The Chimpazees of Gombe: Patterns of Behavior*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

INTERNATIONAL CRIMINAL COURT. *Rome Statute.* 1998. Disponível em: https://www.icc-cpi.int/resource-library/documents/rs-eng.pdf.. Acessado em: 02/03/21.

INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY. *The Responsibility to Protect.* 2001. Disponível em: https://www.idrc.ca/en/book/responsibility-protect-report-international-commission-intervention-and-state-sovereignty. Acessado em 05/03/21.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua*: um projecto filosófico. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

MILL, John S. *A Few Words on Non-Intervention*. New England Review. v. 27, n. 3, pp. 252-264. Middlebury College Publications, 2006.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral das Nações Unidas. *Carta das Nações Unidas*. 1945. Disponível em: https://www.unicef.org/brazil/carta-das-nacoes-unidas. Acessado em 29/03/21.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos.* 1948. Disponível em:

https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos. Acessado em 29/03/21.

PORTELA, Paulo Henrique Gonçalves. *Direito Internacional Público e Privado:* incluindo noções de direitos humanos e direito comunitário. 9. ed. Salvador: Juspodivm, 2017.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento Como Liberdade.* Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SINGER, Peter. *Libertação Animal.* Tradução de Marly Winckler. São Paulo: Lugano, 2004a.

SINGER, Peter. *Um só mundo: a ética da globalização.* Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

SINGER, Peter. *Quanto Custa Salvar Uma Vida?*: agindo agora para eliminar a pobreza mundial. Tradução de Marcio Hack. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

SINGER, Peter. *One World*: The Ethics of Globalization. 3. ed. New Haven: Yale University Press, 2016.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. 4. ed. Tradução de Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

UNITED NATION. *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide.* 1948. Disponível em: https://www.un.org/en/genocideprevention/genocide-convention.shtml. Acessado em 27/03/21.

WALZER, Michael. *Just And unjust wars*: a moral argument with historical illustrations. 4. ed. Nova York: Basic Books, 2006.

ZHEBIT, Alexander. *Cinco Países - Um Destino*? Diálogos. Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História. v. 16, n. 1, p. 115-142, jan-abril, 2012.

O *VÖLKERRECHT* DE GROTIUS A KANT

Diego Kosbiau Trevisan[1]

Introdução

No direito contemporâneo, o *Völkerrecht* é o conjunto de normas que regulam as relações entre Estados soberanos e demais sujeitos do direito internacional. Contudo, esse sentido do *Völkerrecht* é relativamente recente. Até os séculos 16 e 17, *Völkerrecht* ou *ius gentium* significava algo diverso, a saber, um direito válido *em* todos ou *na* maioria dos povos ou nações (*Völker* ou *gentes*). Esse *ius gentium* antigo podia, decerto, também significar o *Völkerrecht* no sentido contemporâneo, o direito *entre* os povos, porém ele incluía outros elementos, sobretudo boa parte do direito privado, como a propriedade e a suas formas de aquisição, além das relações contratuais entre particulares. A partir do século 17, contudo, o *Völkerrecht* ou *ius gentium* começa a perder esse sentido mais amplo, retendo apenas aquele que seria o sentido estrito contemporâneo de relação jurídica entre Estados ou povos. Tal alteração no conceito de *Völkerrecht* se deu com base em um duplo movimento: 1) a eliminação do *Völkerrecht* ou *ius gentium* como uma fonte específica do direito; e 2) a descoberta de um sujeito específico do direito, a saber, o Estado[2]. Na sequência será exposta, em linhas bem gerais, essa mutação do conceito de *Völkerrecht* no início da modernidade, procurando, por fim, ilustrar tal mutação com auxílio de um recorte temporal que parte de Hugo Grotius, passa por

[1] Doutor em Filosofia. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: diegokosbiau@hotmail.com

[2] Quem propõe essa bipartição para compreender o surgimento do conceito "moderno" de *Völkerrecht* é Jan Schröder (2000). De resto, seguimos aqui Schröder em outros pontos de sua reconstrução histórica das mutações do *Völkerrecht* no início da modernidade.

Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf e Christian Thomasius, e chega até Immanuel Kant.

1. *Ius gentium* como fonte específica do direito

No direito romano, o *ius gentium* era concebido ao lado do *ius naturale* e do *ius civile*. Segundo a definição dos *Instituta*, o *ius gentium* é "o que a razão natural determinou para todos os seres humanos <*quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit*>" (*Instituta*. Livro 1, Seção 2, Fragmento 1), ou, de acordo com os *Digesta*, "o [direito] de que as populações humanas se servem <*Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur*>" (*Digesto*. Livro 1, Seção 1, Fragmento 4), e não, portanto, como é o caso do *ius naturale*, o direito aplicável a todos os seres vivos, ou, como é o caso do *ius civile*, o direito que alguma comunidade política específica adotou para si. O critério para a divisão das fontes do direito é, pois, sobretudo o de seu âmbito de validade. O *ius naturale* vale para todos os seres vivos, o *ius gentium* para (quase) todos os seres humanos, e o *ius civile*, apenas para os seres humanos de uma determinada comunidade política.

Tal definição é, decerto, uma simplificação do que efetivamente dizem as fontes. Como escreve Cavallar,

> a noção de *ius gentium*, primeiramente utilizada por Cícero, foi tomado pelos juristas romanos, como Ulpiano e Pompônio. As suas declarações foram incorporadas nos *Digesta*, mas são difíceis de conciliar entre si. Em princípio, o direito das gentes compreendia uma esfera legal que não era coberta pelo direito doméstico (*ius civile*), mas que precisava ser regulada: a posição dos não-romanos em Roma (entre si próprios e em relação com os cidadãos romanos) e as relações dos romanos com outras comunidades políticas (*civitates*) ou povos (*gentes*), incluindo relações comerciais (*commercium*), o estatuto dos embaixadores (*legati*) e o direito de guerra (*ius belli*) (CAVALLAR, 2016, p. 64, tradução minha).

Via de regra, havia quatro sentidos principais para o *ius gentium* na tradição romana: 1. O direito administrado por um magistrado especial (*praetor peregrinus*) para o litígio entre estrangeiros ou entre um cidadão romano e um estrangeiro. 2. As normas básicas de conduta compartilhadas por (quase) todas as nações (civilizadas). 3. O direito que provém da "razão natural". 4. As normas que governavam as relações entre comunidades políticas ou "nações" (CAVALLAR, 2016, p. 65). Com efeito, o *ius gentium* era juridicamente mais rico que o *ius naturale* e mais abrangente que o *ius civile*. A ele pertenciam diversas matérias jurídicas, como o direito privado (propriedade, contratos), direito público (fundação de reinos e impérios) e também o direito internacional no sentido moderno (guerra). De modo geral, o jusnaturalismo do início da modernidade iria enriquecer o pobre *ius naturale* e empobrecer o rico *ius gentium*, incorporando alguns de seus elementos no direito natural e no direito positivo.

Hugo Grotius foi talvez o primeiro autor a retirar uma boa parte do direito privado do direito das gentes e incluí-la no direito natural, sobretudo as formas de aquisição de propriedade e uma série de regras contratuais[3]. Dessa forma, ele esvaziou significativamente o antigo *ius gentium*. Contudo, tal esvaziamento não foi completo. Por exemplo, Grotius escreve que a propriedade que compete aos "loucos e às crianças" é matéria do "*ius gentium*" (GROTIUS, *De iure*. lib. 2, cap. 3, § 6), assim como a "aquisição que se faz pelo direito da guerra" pertence ao "*ius gentium voluntarium*" (GROTIUS, *De iure*. lib 2, cap. 8, § 1) e também "as coisas possuídas durante longo tempo, as sucessões *ab intestato* [sem deixar testamento] e aquelas que provêm de um contrato, por mais desigual que ele seja" (GROTIUS, *De iure*. lib. 2, cap. 19, § 6, tradução minha). Como se percebe, Grotius ainda se atém ao quadro do antigo conceito amplo de *ius gentium*, denominado por ele "*ius gentium voluntarium*", aquele "que recebe sua força obrigante da vontade de todas as nações ou de grande número delas" (GROTIUS, *De iure*. lib. 1, cap. 1, § 14, tradução minha). Contudo, ao lado do conceito "antigo", Grotius concebe um conceito "novo", mais restrito e

[3] No que se segue, apoiamo-nos em Jan Schröder (2000).

moderno de *ius gentium* como um direito que surge entre todos ou entre a maioria dos Estados ou nações por meio do consenso, visando ao bem ou à utilidade da comunidade do povo (GROTIUS, *De iure*. Prol. § 27). O conceito novo e o antigo de *ius gentium* se encontram lado a lado em Grotius.

Os responsáveis pela reformulação mais radical do conceito de *ius gentium* são Hobbes e Pufendorf. Ao contrário do que fizera Grotius, em *De cive* Hobbes elimina a antiga tripartição das fontes do direito em *ius naturale*, *ius gentium* e *ius civile*, substituindo-a pela bipartição entre direito divino e direito humano, ou ainda, direito natural e direito positivo (HOBBES, *De cive*. cap. 14, § 4). Pufendorf faz eco a Hobbes, reconhecendo apenas duas fontes de direito: o direito natural e o direito positivo (arbitrário) (PUFENDORF, *Ius naturae et gentium*. lib 2, cap. 3, § 23). A matéria do antigo *ius gentium* é repartida entre essas duas fontes de direito: ora, como afirma Pufendorf, se um direito que se aplica a todos ou à maioria dos povos repousa em fundamentos que valem para toda a humanidade, então se trata de um direito natural; já se o consenso do direito em diferentes povos é apenas contingente, então se trata de um direito positivo de povos particulares (PUFENDORF, *Ius naturae et gentium*. lib 2, cap. 3, § 23).

2. O Estado como sujeito do *ius gentium*

De acordo com seu sentido moderno, o *Völkerrecht* ou *ius gentium* não é mais uma fonte específica do direito, mas, antes, uma matéria jurídica que se distingue das demais através de seu *sujeito jurídico* específico, a saber, povos, nações ou Estados. Ora, para formar tal conceito, foi necessário, primeiro, que a jurisprudência reconhecesse a competência de tais sujeitos de direito, ou seja, foi preciso desenvolver a ideia de que também o povo ou o Estado tem personalidade jurídica, que também eles são pessoas jurídicas ou morais.

Na práxis jurídica dos séculos 16 e 17 não se podia ainda falar do Estado como um sujeito particular do *Völkerrecht*. Não surpreende, portanto, que nos séculos 16 e 17 não houvesse ainda o "Estado" como uma unidade política que subjazia aos "poderes estatais" particulares. Havia apenas portadores de direitos soberanos

de alcances diversos, e esses portadores eram ou pessoas isoladas ou determinados "estamentos". Mesmo no início da modernidade nos territórios alemães, com o gradual desenvolvimento do Estado absolutista, o sujeito do *Völkerrecht* não era o Estado pensado como entidade jurídica abstrata, mas, sim, o próprio soberano individual (*Herrscher*). Por exemplo, nos dois contratos assinados na Paz de Vestfália em 1648, os signatários não eram o Sacro Império Romano, Suécia e França, mas, antes, o Imperador Ferdinando III, a Rainha Cristina e Luis XIV. Ademais, no artigo VIII § 2 da Paz de Vestfália (SCHRÖDER, 2000, 48), as entidades jurídicas mencionadas como sujeitos do *Völkerrecht* não eram os "Estados" no interior do Império, mas, antes, os príncipes eleitores <*Kurfürsten*>, os príncipes <*Fürsten*> e os estamentos <*Stände*>. Exemplos semelhantes podem ser encontrados nos demais tratados de paz da época: os sujeitos do *Völkerrecht* eram os próprios soberanos, e não os "Estados" entendidos como entidades jurídicas abstratas.

Ora, por tratar dos direitos de homens particulares, mesmo sendo eles soberanos à frente de comunidades políticas, o *Völkerrecht* não pode fundamentalmente se distinguir de outras matérias jurídicas. Ademais, isso causa problemas na própria relação entre os Estados, como, por exemplo, a questão do poder vinculante de contratos e pactos feitos no âmbito internacional. Porém, se o Estado pensado abstratamente é o sujeito do *Völkerrecht*, então não há nenhuma dificuldade, pois o Estado, enquanto tal, permanece sempre obrigado, mesmo caso mudem as pessoas que o regem. Se, contudo, o regente é o sujeito da obrigação, então é necessário justificar, de alguma maneira, por que também seu sucessor deve permanecer vinculado aos pactos feitos anteriormente.

Novamente é possível localizar em Hobbes um ponto de inflexão na teoria. Hobbes afirma que "os Estados <*civitates*> assumem a condição de pessoas humanas", de modo que "aquela lei que chamamos de natural quando falávamos do dever dos homens individuais, assim que for aplicada a Estados e nações enquanto tais, terá o nome de direito das gentes <*jus gentium*>" (HOBBES, *De cive*. cap. 14, § 4). Dessa forma, o *Völkerrecht* compõe a parte do direito natural que se refere não a pessoas naturais, mas, antes, a povos, Estados, nações, gentes, concebidos como pessoas artificiais. Em ambiente alemão, assim como em outros âmbitos do

jusnaturalismo, é Pufendorf quem acolhe e consolida essa ideia de Hobbes (cf. PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*. lib 2, cap. 3, § 23), tornando-a uma parte constituinte do direito natural alemão até final do século 18. Segundo Pufendorf,

> Uma pessoa moral compósita surge, portanto, quando muitos homens individuais são ligados entre si, de modo que aquilo que desejam ou aquilo segundo o qual agem devido a e em razão de tal ligação precisa ser observado meramente por uma vontade e por uma única ação, e não por muitas e diversas. E isso ocorre na medida em que todas essas pessoas submetem sua vontade à vontade de um único homem ou ainda à de um conselho de homens (PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*. lib 1, cap. 1, § 13, tradução minha).

Diferentemente da práxis jurídica da época, para Pufendorf o corpo moral compósito não pode ser reduzido ao homem ou ao conselho de homens a cuja vontade se submetem as vontades particulares. Para ele, assim como um corpo físico não deixa de existir caso uma de suas partes lhe seja retirada, também o corpo moral compósito não deixa de existir "mesmo se algumas de suas pessoas individuais lhe sejam retiradas e outras venham em seu lugar" (idem). Como se sabe, o "ato fundador" que constitui essa pessoa compósita indivisa é o pacto de associação – e, também, o de submissão – que forma o corpo político.

Quase todos os autores do período adotam e associam entre si o conceito moderno de *Völkerrecht* e a doutrina da personalidade jurídica dos Estados ou povos: Gottfried Achenwall, Johann Gottlieb Heineccius, Christian Wolff e Daniel Nettelbladt. Ou seja, os jusnaturalistas do período compreendido entre Thomasius e Kant. Voltemos, pois, nossa atenção a esses dois últimos autores.

3. *Völkerrecht* ou *ius gentium* em Thomasius e Kant

Nos *Fundamenta juris naturae et gentium*, Thomasius alude à dubiedade histórica do conceito de *ius gentium*. Segundo ele, "por

vezes, o *ius gentium* é considerado como o próprio direito natural, pois todos os povos dele se servem" (THOMASIUS, *Fundamenta*. lib I, cap 5, § 67, tradução minha); já "por vezes, [ele] é considerado como o direito natural que regula a relação entre os povos" (THOMASIUS, *Fundamenta*. lib I, cap 5, § 68, tradução minha). Nas *Institutiones jurisprudentia divinae*, Thomasius é mais explícito:

> O termo *Völkerrecht* ou *ius gentium* é tomado de várias formas. Ou 1) como um atributo das pessoas, ou como uma faculdade que todos os povos exercem com a permissão da natureza. 2) Como os costumes <*Sitten; moribus*> de muitos povos, quando eles fazem uso de seu direito de forma unânime e de uma única forma. Diz-se, pois, que a propriedade, a guerra, servidões, contratos, etc., pertencem ao *Völkerrecht*. 3) Como uma lei, e, decerto, como uma lei natural em geral, pois ela obriga todos os povos. 4) Ou como o direito civil de muitos povos (aqui, os meios de aquisição por parte das pessoas privadas, que são ditos ser do *Völkerrecht*). 5) Ou, por fim, como o *Völkerrecht* em sentido próprio <*ius gentium proprie dicto*>, que descreve os deveres entre si das nações enquanto nações (THOMASIUS, *Institutiones*. lib. 1, cap. 2, § 103, tradução minha).

Ou seja, o *ius gentium proprie dicto* seria aquele descrito pelo seu conceito moderno, ou seja, como o direito que regula as interações jurídicas entre os Estados, povos ou nações. Para tanto, contudo, era necessário que, a exemplo de Pufendorf, seu mestre, Thomasius afirmasse que o Estado é uma "pessoa composta". E, de fato, ele o faz:

> Uma pessoa é ou simples, isto é, um indivíduo humano simples (...), ou compósita, formada pela união de vários indivíduos em um estado <*status*> particular. Este último é chamado de *collegium*, sociedade, universidade, etc. (THOMASIUS, *Institutiones*. lib. 1, cap.1, § 87, tradução minha).

> Um Estado <*civitas; Republic*> pode ser definido de modo mais completo como uma pessoa moral compósita <*persona moralis composita*>, cuja vontade está implícita em e está unida pelos pactos de muitos homens; ela é considerada a vontade de todos <*voluntate omnium*>, de modo que ela pode usar as forças e faculdades de todos para proveito da paz e segurança comuns (THOMASIUS, *Institutiones*. lib 3, cap. 6, § 63, tradução minha).

Em Kant não há uma única alusão ao sentido antigo de *ius gentium* como uma espécie de *ius naturale* dos seres humanos. Pelo contrário, Kant parece retomar a antiga divisão romana entre *ius civile* e *ius gentium* para, na realidade, inseri-la no contexto da jurisprudência do início da modernidade. Em uma Reflexão dos anos 1760, a primeira breve discussão feita por Kant sobre o direito, lê-se:

> A filosofia prática: 1. da prudência, 2. da obrigação
> Primeiro, a filosofia prática ou da obrigação privada, ou da obrigação social; e esta ou economia ou política.
> Na sequência, a filosofia prática da obrigação moral, ou imperfeita: a ética; ou perfeita: o direito natural
> O direito social <*Jus sociale*> 1. doméstico, ou 2. civil no estado privado.
> a. *Jus civile*: direito estatal <*Staatsrecht*>
> b. *Jus publicum*: direito das gentes <*Völkerrecht*>
> (KANT, Refl, 6457. AA 19: 11, tradução minha).

Trata-se de uma observação ao § 6 dos *Initia Philosophiae Practicae*, de Baumgarten, em que apenas é mencionado que a filosofia prática primeira é a ciência que lida com os princípios práticos. Nessa pequena divisão das disciplinas práticas realizada por Kant, vê-se que o *Völkerrecht* é imediatamente identificado ao *ius publicum*, não ao antigo *ius gentium*, ao passo que o *ius civile*, ao invés de ser identificado ao direito privado, é classificado como o direito estatal, a primeira parte do que viria a ser o futuro direito

público de Kant. A divisão de *ius sociale* em *ius domestico* e *civile* remonta a Achenwall (ACHENWALL, *Juria naturalis pars posterior*, §§ 41ss, §§ 87-8, §§ 208-9). Porém, por não se encontrar nem em Baumgarten e nem em Achenwall, a identificação estrita de *ius gentium* com o *ius publicum* parece ser uma exclusividade de Kant (RITTER, 1971, 169). Com efeito, no período Crítico, mais precisamente na *Doutrina do Direito*, Kant retoma a noção de *ius publicum* como a mais indicada para designar o "novo" *Völkerrecht*, entendido como o *ius inter gentes*, ou seja, o direito entre os povos:

> O direito dos Estados em sua relação mútua [que, de modo não totalmente correto, é denominado em alemão *Völkerrecht* <direito das gentes>, mas, pelo contrário, deveria chamar-se *Staatenrecht* <direito dos Estados> (*ius publicum civitatum*)] é aquele que temos de considerar sob o nome de direito das gentes <*Völkerrecht*> (KANT, MdS, AA 06: 343, tradução minha).

Com a sugestão de que o *ius gentium* ou o *Völkerrecht*, na sua nova acepção, deveria, na realidade, ser designado *ius publicum civitatum*, Kant abandona de uma vez por todas o sentido antigo do termo, aquele que remonta ao direito romano e à sua recepção inicial na modernidade. Na tipologia empregada por Kant, o *Völkerrecht* figura como uma das partes do direito público <*öffentliches Recht*>, ao lado do direito estatal <*Staatsrecht*> e do direito cosmopolita <*Weltbürgerrecht*>, e, portanto, completamente apartado do direito privado <*Privatrecht*>. Com efeito, no restante das discussões de Kant sobre o *Völkerrecht*, é o sentido moderno do termo que predomina. Não por acaso, Kant propõe uma analogia entre os indivíduos e Estados, ambos considerados como pessoas morais detentoras de direitos e deveres e em relação jurídica recíproca[4].

[4] A ideia do Estado como pessoa moral surge também na primeira versão do manual de direito natural utilizado por Kant, os *Elementa iuris naturae*, de Achenwall e Pütter: "Um Estado <*civitas*>, cujo *summus imperans* não está sujeito a nenhum império humano <*imperio humano*>, é denominado livre, e um Estado livre, na

Embora não discuta de forma detida a doutrina thomasiana e pufendorfiana do Estado como pessoa moral compósita, Kant menciona que os Estados devem ser, sim, considerados como pessoas morais. Na sequência da passagem da *Doutrina do Direito* citada acima, lê-se:

> [O *Völkerrecht* é aquele] no qual um Estado, considerado como pessoa moral, [deve ser considerado] diante de outro Estado em situação de liberdade natural – consequentemente também em estado de guerra permanente (KANT, MdS, AA 06: 343, tradução minha).

Não será possível, aqui, discutir todo o contexto e todas as consequências dessa compreensão kantiana do estado de natureza entre nações e dos Estados como pessoas morais. À guisa de conclusão, podemos mencionar que Kant precisava da noção dos Estados como pessoas morais para atribuir-lhes uma capacidade para a autonomia e, assim, para que fossem autores em um âmbito jurídico (e até ético, uma vez que o dever de buscar a constituição republicana perfeita pode ser considerado um dever ético, não jurídico). Concebido dessa maneira, o Estado se configura como um indivíduo com a capacidade de interagir com os demais segundo padrões morais. A pessoa moral do Estado seria, portanto, obrigada (jurídica ou eticamente) a entrar em uma associação não-soberana

---

medida em que é considerado como pessoa, traz o nome de povo <*gentis*>" (ACHENWALL & PÜTTER, § 895, tradução minha). Esse povo seria uma pessoa moral ainda em estado de natureza (§ 659). Da mesma forma, no volume do manual de Achenwall utilizado por Kant, a quinta edição do *Juris naturalis pars posterior complectens jus familiae, jus publicum et jus gentium*, lê-se: "Uma vez que um povo <*gens*> é 1) uma sociedade 2) e, para ser preciso, livre (§ 209), qualquer povo com respeito a um outro é uma pessoa moral em um estado de natureza (§ 16), e, por conseguinte, *muitos povos entre si devem ser considerados como tantas pessoas morais equivalentes*" (ACHENWALL, § 210, tradução minha).

que encerrasse o estado de guerra permanente entre as nações, o tema específico do *Völkerrecht* para Kant.

Referências

ACHENWALL, G. & PÜTTER, J. S.: *Anfangsgründe des Naturrechts/Elementa iuris naturalis.* Übers. u. Nachw. von Jan Schröder. Frankfurt a/M u. Leipzig: Insel Verlag, 1995.

ACHENWALL, G. *Ius naturalis pars posterior complectens ius familiae, ius publicum et ius gentium in usum auditorium. Editio quinta emendarior*. Göttingen: Victorinus Bossiegelius, 1763.

CAVALLAR, G. *The Right of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*. New York: Routledge, 2016.

GROTIUS, H. *De jure belli ac pacis libri tres. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens. Paris 1625. Nebst einer Vorrede von Christian Thomasius zur ersten dt. Ausg. des Grotius vom Jahre 1707. Neuer dt. Text und Einl. von Walter Schätzel*. Tübingen: Mohr, 1950.

HOBBES, T. *De Cive: The Latin Version. The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Vol. 2.* Oxford: Oxford University Press, 1983.

HOBBES, T. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften.* 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.

PUFENDORF, S. *Gesammelte Werke. Bd. 4. De jure naturae et gentium. Hrsg. von Frank Böhling u. W. Schmidt-Biggemann*. Berlin: Akademie Verlag., 1998.

RITTER, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1971.

SCHRÖDER, J. "Die Entstehung des modernen Völkerrechtsbegriffs im Naturrecht der frühen Neuzeit". In: Jahrbuch für Recht und Ethik, Vol. 8, Duncker & Humblot, 2000.

THOMASIUS, C. *Institutiones jurisprudentia divinae libri tres* (1688). Halle, 1730. repr. Aalen : Scientia Verlag, 1963.
THOMASIUS, C. *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts.* Halle, 1709. repr. Band 18 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a]: Georg Olms Verlag, 2003.
THOMASIUS, C. *Fundamenta juris naturae et gentium*. (1705). Halle: 1718. repr. Aalen: Scientia Verlag, 1970.

PAZ PERPÉTUA: UTOPIA OU IDEAL

Bruno Cunha[1]

O termo utopia foi cunhado por Tomas More em seu livro de 1516 como uma forma de apresentar a idéia de uma sociedade perfeita não existente em " lugar nenhum". A Utopia de more configura-se como uma modalidade de discurso filosófico caracterizada pela crítica à realidade social, que aparece, ao mesmo tempo, como um novo caminho de se fazer filosofia política. Embora a palavra utopia seja, desde então, um vocábulo bastante utilizado no âmbito da filosofia política, nem por isso seu significado é destituído de ambigüidade. Sem querer discutir aqui mais detalhadamente os diversos sentidos do termo, para nosso propósito, é suficiente um esclarecimento geral. Pode-se identificar dois sentidos que assumem direções diametralmente opostas. Se, por um lado, considerando seu caráter originário de crítica social, o discurso utópico carrega um sentido positivo na medida em que nos alude a necessidade de uma transformação social tendo como referência um horizonte político ideal, por outro lado, o sentido de utopia passou a ser associado, em uma conotação claramente negativa - principalmente depois da crítica marxista - à idéia de um estado de coisas altamente desejável, mas que, em contrapartida, é irrealizável no plano concreto. Passou a designar algo que poderíamos expressar, usando de termos kantianos, como sendo "correto na teoria", mas que "nada vale na prática".

A maior das utopias é provavelmente aquela relacionada aos projetos de "paz perpétua" do século XVIII. Mas o que nos permite chamar tais projetos de a maior das utopias? Uma resposta a isso não é difícil de formular. Poder-se-ia simplesmente responder: que a guerra está enxertada na natureza humana ou que a experiência nos mostra que a história da humanidade é a história das guerras. De fato, de um modo geral, documenta-se, desde 3600 a.c até o meio do

[1] Professor Adjunto na Universidade Federal de São João Del (UFSJ). Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME). E-mail: brunocunha@ufsj.edu.br

século XX, mais de 14000 conflitos bélicos no mundo e, nesse lapso de tempo, não mais do que 292 anos de paz, sendo que no transcurso de 3357 anos, firmaram-se cerca de 800 tratados de paz, sem que nenhum deles tivesse alcançado mais do que 10 anos de duração (JERMELENKO apud MUÑOZ, 2005). No século XX, em especial, os dados de guerra são desalentadores. A primeira guerra mundial ceifou aproximadamente 17 milhões de vidas entre civis e militares. Mesmo com a instituição da Liga das Nações em 1919, não se impediu a eclosão da segunda guerra mundial, o maior de todos os conflitos, que entre 1939-1945 além de custar cerca de 17 milhões de vidas militares e 34 milhões de vidas civis, ainda iniciou a era das guerras nucleares. Desde então, mesmo diante da ameaça de uma aniquilação total, as guerras regionais ainda insistem em eclodir em todas as partes. Nos anos 90, em pleno coração da Europa, 250 mil pessoas sucumbiram na guerra da Bosnia e as recentes guerras ao terror já mataram, desde 2001, aproximadamente 500 mil pessoas.

Tendo em vista todos os desdobramentos do século XX e XXI, como podemos nos referir aos projetos de paz perpétua? Em que sentido podemos caracterizá-los como utópicos? Meu objetivo nessa comunicação é, dessa forma, levantar a questão sobre se os projetos de paz perpétua podem ser concebidos como factíveis e estão, de alguma forma, sendo realizados no horizonte da história.

A tradição moderna de tais projetos remonta ao abade de Saint Pierre, que, no contexto da paz de Utrecht, publicou em 1713 o "Projeto para tornar perpétua a paz na Europa". Posteriormente, em 1756, Rousseau também deu a sua contribuição ao tema em seu "Extrato e Julgamento do Projeto de Paz Perpétua de Abbé de Saint-Pierre". É comum, no entanto, atribuir o ápice de todas as formulações a este respeito ao projeto filosófico de Immanuel Kant publicado em 1795 no contexto da paz da Basileia. O projeto de Kant é considerado um divisor de águas no que diz respeito ao estabelecimento dos fundamentos das atuais relações internacionais e do movimento pacifista que impulsionou a fundação das principais organizações internacionais do século XX. Por isso ele será nossa referência nessa discussão.

Em relação a sua estrutura, o opúsculo de Kant tenta reproduzir o formato típico dos tratados de paz, geralmente divididos em artigos preliminares, definitivos e anexos etc, e em relação ao seu

conteúdo, ele se configura como uma *crítica* ao direito das gentes clássico e ao poder político vigente. Os artigos preliminares, que inauguram o tratado, são dirigidos aos chefes de Estado em geral, governos ou parlamentos, e possuem um caráter negativo na medida em que exigem, como pressuposto para o término da guerra e para uma instituição ainda provisória da paz, a supressão de algumas condições que ameaçam o estado de paz. Em suma, os artigos preliminares estabelecem respectivamente proibições[2] em relação: 1) À reserva secreta de guerra em um tratado de paz; 2) À aquisição patrimonial de Estados; 3) Aos exércitos permanentes; 4) À dívida pública decorrente de conflitos externos; 5) À intervenção em outros Estados; 6) Aos atos de guerra desonrosos.

Aos artigos preliminares, que são condições meramente negativas mediante as quais é instaurada uma paz ainda provisória (CAVALLAR, 1997, p.83), seguem os artigos definitivos, que apresentam os fundamentos de uma teoria integral do direito público tripartida nos âmbitos do 1) direito do Estado (a esfera do direito entre pessoas em um povo), 2) do direito das gentes (a esfera do direito entre Estados) e 3) do direito cosmopolita (a esfera do direito entre os Estados e cidadãos cosmopolitas). Trata-se das condições positivas para a paz.

O primeiro artigo definitivo estabelece que a primeira condição à paz perpétua é a de que a "constituição civil de todo Estado" seja "republicana" (AK, VIII:349)[3]. É importante observar que, a despeito de que a constituição republicana seja relativa ao direito interno do Estado, Kant acredita que os princípios do direito inerente a ela também deverão ter efeitos na esfera interestatal[4]. A

[2] De acordo com Saner, "Kant não conecta argumentativamente as proibições umas com as outras. Ele não dá nenhuma sistemática, mas apenas um agrupamento posterior segundo os tipos de leis proibitivas. A cada artigo ele acrescenta um breve comentário que às vezes é bastante errático na argumentação" (1995, p.49, tradução).

[3] Para as referências das obras do Kant utilizaremos o modelo usado pela "Kantsforschung" indicando a Edição da Academia de Berlim (1910).

[4] Segundo Höffe, "uma vez que Estados são considerados como indivíduos, para eles vale o que conhecemos como princípio

constituição republicana é, para Kant, aquela estabelecida sobre os pressupostos da "liberdade", "independência" e "igualdade". Ela também é aquela que pressupõe a distinção entre poder executivo e legislativo e o sistema representativo. É a única constituição derivada da fonte pura do direito e, portanto, a única capaz de conduzir à paz perpétua. Se nela as decisões políticas, inclusive aquelas relacionadas às ações de guerra, exigem o consentimento dos cidadãos - aqueles que de fato assumem os encargos da guerra - é de se presumir que a guerra não será tão certa quanto em um governo despótico, cuja decisão se encontra na mão de apenas um.

O segundo artigo definitivo se instaura no âmbito do direito das gentes. Ele exige como base do direito das gentes a instituição do "federalismo de Estados livres" (AK, VIII:354). A condição dos Estados na sua relação entre si é originariamente a do estado de guerra, uma condição que culmina na lesão recíproca e permanente entre os Estados. Mas, assim como no estado natural entre indivíduos, a condição natural entre os Estados deve ser superada através da instituição de uma ordem jurídica. No entanto, à diferença do Estado civil, cuja estrutura coercitiva se constitui de cima para baixo na relação entre soberano e súditos, a ordem jurídica interestatal não deve se constituir estruturalmente nesses moldes, a saber, na configuração de um Estado de povos ou de uma república mundial, mas como uma "liga de povos", em sentido vertical, sem leis coercitivas ou, em outras palavras, em uma federação livre. O conceito de "Estado de povos" parece carregar uma contradição porque o direito das gentes, como um direito entre povos soberanos, não deve admitir coerção e subordinação. Uma vez que os Estados soberanos já possuem uma constituição jurídica, estariam eles liberados da subordinação e da coerção de uma constituição mais ampla. Mas para que essa idéia do federalismo livre seja exeqüível, ela precisa de um ponto de partida, que já se encontra estabelecido no seio do próprio republicanismo. Mais especificamente, na pressuposição da capacidade de um povo ilustrado e poderoso,

---

universal do direito: que [...] suas ações possam concordar com a de todos os outros Estados – indivíduos segundo uma lei universal" (HÖFFE, 2012, p. 257, tradução minha).

organizado como república[5], assumir o protagonismo nas relações internacionais. Ou seja, na aptidão de uma determinada república de assumir uma posição central em torno da qual todos os demais Estados entrarão em uma relação jurídica recíproca.

No terceiro artigo definitivo, a condição positiva para a paz é estabelecida no âmbito de uma novidade, introduzida por Kant, dentro do direito público, a saber, o direito cosmopolita, o direito dos cidadãos do mundo. Kant deixa claro, antes de tudo, que não se trata de filantropia, mas de um direito que todo cidadão do mundo tem de não ser tratado com hostilidade em solo estrangeiro. Não se trata apenas de um direito de hospedagem, mas de um direito à visita e à "hospitalidade" em virtude da posse comum da superfície finita da terra, em cima da qual o ser humano não pode se dispersar infinitamente. Isto é, considerando o fato de que todas as pessoas possuem um direito originário e igualitário sobre o solo, também possuem um direito de estar em qualquer lugar do planeta. Mas, diferente das outras divisões do direito público, o direito cosmopolita tem um caráter restritivo na medida em que se limita às condições da "hospitalidade universal" (AK, VIII:357). Em última instância, esta restrição às "condições da hospitalidade", vem acompanhada de uma proibição que se dirige à apropriação violenta das posses alheias, inclusive a de povos que não se constituem ainda como comunidades jurídicas (CAVALLAR, 1997, p.93). Ou seja, o terceiro artigo proíbe a colonização. Se, por um lado, o direito cosmopolita permite a tentativa de se estabelecer o comércio com os habitantes locais, relação essa que pode estimular o cosmopolitismo e mais tarde se firmar na forma de legalidade pública, por outro, proíbe expressamente a conquista desses povos.

As implicações da teoria kantiana, resumidamente exposta aqui e restrita aos artigos preliminares e definitivos, logo se fizeram sentir. Além da imediata popularidade do tratado, que logo se beneficiou de uma segunda edição e de várias traduções, seus efeitos logo se manifestaram no âmbito das relações internacionais. Já no século XIX, por exemplo, *À Paz Perpétua* foi responsável por fundar os alicerces de uma nova era do pacifismo, construída sobre novas

[5] Para a diferença entre republica e republicanismo, ver KERSTING, 1995.

relações internacionais (Ledermann, 1945 p. 147-150). Ao propor uma reforma das relações internacionais, estabelecendo a condição da paz junto aos fundamentos do direito racional, Kant teria superado a utopia pacifista. Com isso, o pacifismo vai se libertar do seu caráter poético e bucólico, de suas amarras religiosas, para se tornar algo factível no horizonte da história. Se, de fato, ao se apoiar em pressupostos pouco sólidos, tais como a otimista ideia de uma conversão súbita e radical dos seres humanos, os esforços pela paz revelaram-se quiméricos, não há utopia alguma em acreditar que, se é para ser possível uma condição permanente de paz, ela só pode o ser sob os princípios do direito e das relações internacionais. A doutrina pacifista, a partir de 1830, vai ser cada vez mais defendida por organizações não religiosas, que vão levar adiante o lema "paz pelo direito".

No entanto, na primeira metade do século XX, os desdobramentos históricos passaram a colocar em evidência o problema da discrepância entre a pretensão normativa dos projetos de paz perpétua e a realidade concreta. Com a ascenção de regimes de extrema direita, como o fascismo e o nazismo a partir de 1930, o realismo cético vai colocar em dúvida a possibilidade de haver qualquer fundamento para conduzir as relações internacionais além do "interesse nacional". As questões políticas possuem primazia às demandas jurídicas. Disso decorre que não é possível estabelecer uma ordem normativa válida nas relações internacionais que supostamente possa conduzir à paz perpétua. Além disso, as situações históricas passam a se colocar, mais especificamente, como desafios às próprias pretensões do projeto kantiano. Kant havia estabelecido como primeira exigência à paz perpétua, no âmbito do direito estatal, a instauração da constituição republicana que, em nosso contexto, tem como correspondente a constituição democrática. Como Kant afirma, essa condição seria essencial para a passagem à segunda condição, que é a instauração da liga dos povos. Como uma expressão histórica dessa exigência, o 1º artigo do Pacto da Liga das Nações passou a assumir o sistema constitucional como uma condição fundamental para a adesão de seus membros. Mas, no século XX, o que se observa é países democráticos do ocidente apoiando ditaduras latino americanas bem como outros países que não respeitavam os direitos humanos (tolerando a Espanha de Franco

e Portugal de Salazar). Os Estados Unidos, um dos supostos arautos da democracia, também vai assumir o protagonismo em diversos conflitos. Isso vai apoiar a convicção, conduzida pelo realismo, de que a natureza do regime político não é o que influencia a violência nas relações internacionais, mas a estrutura do próprio sistema, caracterizada, na verdade, pelas relações de poder e pela anarquia.

Alguns fatores históricos também se colocam diante do segundo artigo definitivo de Kant, que advoga, no âmbito do direito das gentes, a favor da liga dos povos ou do federalismo livre. A primeira grande tentativa de pôr em prática o federalismo livre é observado com a instituição da Liga das Nações, que se estabeleceu como expressão do espírito de um novo direito internacional conduzido pelo lema "paz pelo direito". No entanto, a Liga das Nações viu todas as suas esperanças naufragarem com a eclosão da segunda guerra mundial. Mesmo a ONU, instituída depois da segunda guerra mundial, tem encontrado muitas dificuldades na mediação de vários conflitos. Também é digno de nota as diversas críticas sobre o seu funcionamento, que estaria pautado em decisões unilaterais e influenciada por questões políticas e de interesse econômico.

Em relação ao cosmopolitismo, defendido no terceiro artigo definitivo, o desafio parece se esbarrar no problema dos direitos humanos. Se Kant, ao abordar o direito dos cidadãos do mundo, o restringe, em seu terceiro artigo, ao direito à hospitalidade, uma reinterpretação contemporânea da noção de cosmopolitismo vai associá-la estritamente à idéia dos direitos humanos. O século XX presenciou, com a Segunda Guerra Mundial , as maiores atrocidades de guerra e as mais sérias violações dos direitos humanos da história. Mas, mesmo no contexto pós guerra, ainda é um desafio assegurar a universalidade dos direitos humanos, devido a pluralidade geopolítica e cultural, bem como a primazia do interesse econômico. Além disso, a moralização dos direitos humanos tem sido utilizada como justificativa para o intervencionismo, justamente o que Kant condena em seu quinto artigo preliminar. Ao tornar, no âmbito do direito internacional, os direitos humanos uma questão moral, uma questão relativa ao bem e ao mal, os direitos humanos acabam por extrapolar a jurisdição do direito e, consequentemente, acabam subtraídos de uma regulação jurídica. Historicamente, foi isso o que

justificou os ataques da Otan a Kosovo, em 1999, em nome dos direitos humanos sem a aprovação do Conselho de Segurança das Nações Unidas.

Os desafios expostos aqui são problemas complexos que dificilmente poderiam ser debatidos adequada e satisfatoriamente nessa ocasião. Limitar-nos-emos a algumas considerações gerais. Quanto ao problema colocado diante da democracia, pode-se dizer que, quando as decisões políticas realmente expressam às demandas sociais, dificilmente os Estados se dirigem à guerra. É preciso, portanto, assegurar, a todo custo, as condições para o exercício legítimo da democracia, ou seja, as condições para que as tomadas de decisão tenham em vista o interesse comum, pois é apenas quem sofre as conseqüências da guerra é que pode, de fato, ter aversão a ela. No que diz respeito ao problema diante das organizações internacionais, pode-se dizer que, a despeito das dificuldades de mediação e de suas deficiências estruturais, elas são o único caminho de se assegurar a paz. Deve ser uma prioridade o progressivo aprimoramento do modelo, em vista de sua efetividade. Contra o realismo cético, não devemos esquecer a exigência do segundo anexo de *À Paz perpétua* de que a moral, como doutrina do direito, deve ser a condição limitante da política. Em relação ao problema posto diante do cosmopolitismo, é válida também a própria sugestão de Kant, que depois será desenvolvida por Habermas, de que o problema dos direitos humanos é um problema fundamentalmente jurídico, cuja jurisdição deve estar submetida aos tribunais internacionais.

Diante de todos esses desafios, como a paz perpétua se coloca no atual contexto histórico? Qual utopia ela representa? Para tentar dar uma resposta a essa questão, hoje, nos é importante a hipótese, mal compreendida e duramente criticada, que Kant apresenta em seu *Suplemento Primeiro à Paz Perpétua*, no qual há uma transição da filosofia do direito para a filosofia da história. Kant defende, no âmbito das idéias regulativas da razão, o conceito de um plano oculto da natureza que se serve do antagonismo das relações humanas para alcançar os seus propósitos. A despeito de toda a inconformidade a fins que observamos na história da humanidade, seja a partir das guerras ou dos obstáculos naturais, devemos pensar que a natureza realiza um plano oculto, inclusive

contra a nossa vontade, em direção ao progresso, que em última instância se dirige para a instituição de uma regulação internacional capaz de nos levar à paz perpétua. É perceptível que, com isso, Kant não está descartando a hipótese jurídica da primeira parte a favor de uma teleologia especulativa. Ele apenas está tentando esquadrinhar um determinado caminho da história humana até um futuro, que pode muito bem se constituir de maneira diferente dependendo da forma como o encaramos, a saber, se com vista a certos ideais com a expectativa de transformar a realidade, ou se com vista a uma mera conformação com a experiência. Essa hipótese não tem apenas caráter heurístico, mas também um caráter eminentemente prático marcado pela necessidade de certo tipo de esperança no futuro. Não serve certamente para predizer o futuro, mas é suficiente para mostrar que é um dever factível a instituição de um Estado de direito que possa realizar a paz (AK, VIII:362). Portanto, a paz perpétua não é mera utopia, mas um ideal da razão, que deve regular nossas ações e um dever que devemos a todo custo perseguir e que devemos crer como factível no horizonte da história.

Referências

ARAMAYO, Roberto. Introducción. Em: *Hacia La paz perpetua: Un diseño filosófico*. Ediciones Alamanda, Madrid, 2018.

CAVALLAR, Georg. *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung dês Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) Von Immanuel Kant*. Viena/Colônia, Weimar, Böhlau, 1992.

CAVALLAR, Georg. A Sistemática da Parte Jusfilosófica do Projeto Kantiana à Paz Perpétua. Em: Rohden, Valério (org). *Kant e a Instituição da Paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, 1997.

CUNHA, Bruno. À Paz Perpétua: estudo introdutório. Em: *À Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petropólis: Vozes, 2020.

GERHARD, Volker. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden: eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wissenschaftiliche Buchgesellschaft, 1995.

HÖFFE, Otfried. Einleitung: der Friede: ein vernachlässigtes Ideal. Em: HÖFFE, Otfried (org). *Immanuel Kant: Zum Ewigen Frieden*. Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 6-29.

HÖFFE, Otfried. *Kants Kritik der Praktischen Vernunft: eine Philosophie der Freiheit*. München: Vetlag C.H. Beck, 2012.

HÖFFE, Otfried. Vorwort. Em: HÖFFE, Otfried (org). *Immanuel Kant: Zum Ewigen Frieden*. Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 1-3.

JERMOLENKO, D. Soziologie der internationalen Beziehungen. Em: *Sowjetwissenschaft/gesellschaftswissenschaftliche Beiträge*. Vol. 4, 1967, pp. 391-399.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, v. I-XXI. Editado pela Akademie der Wissenchaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1910.

KERSTING, Wolfgang. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein. Em: HÖFFE, Otfried (org). *Immanuel Kant: Zum Ewigen Frieden*. Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp.87-108.

LEDERMANN, Lázslo. *Les Précurseurs de l´ Organisation Internationale*. Neuchatel: Éditions de La Baconnière, 1945.

MUÑOZ, J. Introducción. Em *Hacia La Paz Perpetua*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo, Martins Fontes, 2013.

SANER , Hans. Die negativen Bedingungen des Friedens. Em: HÖFFE, Otfried (org). *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 43-67.

WILLIANS, Howard. *Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory*. Palgrave Macmillan, 2012.

O PACIFISMO COSMOPOLITA DE HANS KELSEN

Bruno Lopes Vieira[1]

Introdução

Após o fim da Segunda Mundial, a busca por um mecanismo eficaz de manutenção da paz mundial por meio da resolução dos conflitos internacionais se intensificou. O fracasso da Liga das Nações, criada após a Primeira Guerra Mundial, em conter catástrofes humanitárias enfatizou a importância da construção de uma melhor estratégia. Hans Kelsen, famoso jurista austríaco, por meio da sua obra "A Paz Pelo Direito" e outros ensaios, constrói uma elaborada teoria pacifista que visa atingir à paz mundial. Essa teoria, contudo, envolve alguns pressupostos teóricos e axiológicos que serão observados neste trabalho.

1. A paz pela uniformização do poder

A forma mais eficaz de manutenção da paz em nível internacional, segundo Kelsen, seria a criação de um estado mundial, centralizando os poderes executivo, legislativo e judiciário numa única entidade a qual todas as outras nações seriam submetidas (2011, p. 9-12). De modo análogo ao estado nacional, haveria uma maior eficácia uma vez que o poder bélico também estaria centralizado, ou seja, as nações se desarmariam e dissolveriam seus exércitos. Ainda que ocorressem conflitos, estando as nações juridicamente submetidas a um estado hierarquicamente superior, suas ações estariam vinculadas às decisões emanadas do judiciário desse estado mundial e como não teriam armamentos ou exército, dificilmente se rebelariam.

[1] Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina. E-mail: professorlopesvieira@gmail.com

Kelsen considera esse modelo ideal baseado na observação prática do que ocorre nos estados que possuem um sistema jurídico desenvolvido. A eficácia do direito em manter a paz prescinde da aceitação de legitimidade por parte de todos os sujeitos. Basta que uma maioria da população aja em conformidade com as normas e um considerável estado de paz será uma consequência. Por exemplo, ainda que, em uma determinada nação desenvolvida, alguém não concorde com uma decisão judicial emitida em um conflito que faça parte, na maioria das vezes as pessoas aceitam essa decisão e agem em conformidade, seja por desistência ou por medo das sanções.

Por não funcionar como um estado moderno, Kelsen reputa a situação jurídica do direito internacional como a de um estado jurídico primitivo. Isso porque ainda que haja tribunais internacionais que promulgam decisões vinculantes, não há uma forte correspondência entre decisão e execução. Do mesmo modo que em sociedades primitivas, os conflitos no direito internacional são levados aos tribunais e julgados, porém as próprias partes estão autorizadas à utilização da autotutela para execução da matéria julgada – inexistindo órgão executivo responsável pela aplicação do direito.

2. A criação de um estado mundial

A criação de um estado mundial nesses moldes esbarraria em alguns problemas práticos que não fugiram da atenção de Kelsen. O único meio democrático de se criar um novo estado seria pela criação de uma constituição assinada pelas partes por meio de um tratado internacional que vinculasse pelo menos as nações mais poderosas, mas isso parece ir de encontro com o interesse dessas mesmas nações, afinal, seria o como pedir para quem está "ganhando o jogo" a se desarmar e desistir da competição pelo poder. Em outras palavras, é difícil imaginar que os Estados Unidos ou a Rússia, em nome da paz, renunciariam aos seus exércitos e materiais bélicos.

Há quem possa argumentar que a criação de um estado mundial deveria seguir os moldes da criação dos estados nacionais. Quanto a isso, existem duas teorias principais sobre a criação dos estados: a teoria do contrato social, que considera que os estados existem porque houve um pacto entre soberanos que vislumbraram

os benefícios de uma sociedade de paz, e a teoria do domínio forçado, que acredita que os conflitos hostis foram a raiz dos estados, tendo os vencedores subjugado os perdedores e os forçando à rendição (KELSEN, 2011, p. 5-6).

Kelsen rejeita a teoria do contrato social como legítima, mas isso não implica que ele aceite que a criação de um novo estado precisaria necessariamente obedecer aos mesmos mecanismos em que foram criados os estados originariamente – pelo domínio forçado. Logicamente, não precisa haver uma implicação necessária porque o contexto, especialmente jurídico, não é mais o mesmo. Com o suntuoso aperfeiçoamento que os sistemas jurídicos tiveram ao longo dos séculos, seria forçoso acreditar que a única forma de alcançarmos uma sociedade pacífica fosse por meios não-pacíficos. O domínio forçado aplicado hoje estaria desconsiderando a evolução do pensamento moral e da opinião pública das nações esclarecidas, tendo como consequência uma provável reprovação massiva. Portanto, entende Kelsen que para a finalidade da criação de um estado mundial, nenhuma das teorias estaria completamente correta:

> (...) é muito improvável que qualquer domínio forçado de seres humanos possa produzir um estado de paz relativamente duradouro sem um consentimento mínimo da parte do povo subjugado, ainda que tal consentimento se resuma tão somente na ideia de que a ordem estabelecida pelos dominadores seja, afinal, melhor que um estado de guerra permanente. Por outro lado, nenhum contrato social pode formar uma comunidade pacificada mais duradoura sem que tenha poder para impor a ordem constituinte da sociedade. A força e o direito não são mutuamente exclusivos. O direito é uma organização da força. (KELSEN, 2011, p. 7)

Dada as dificuldades práticas na criação de um estado mundial, Kelsen acredita que esse ideal possa ser postergado para um segundo momento, traçando uma estratégia inicial que parte da criação de um poder judiciário vinculativo a nível internacional. Segundo o autor, em um primeiro momento esse tribunal

internacional com poder normativo seria implementado para julgar os conflitos de direito internacional e, assim que ganhasse a confiança dos estados por conta da lisura e imparcialidade das decisões, a próxima etapa seria a unificação total das nações (KELSEN, 2011, p. 18).

Uma inconsistência que se traduz em ineficácia no direito internacional diz respeito à diferença entre questões jurídicas e questões políticas. Tal diferença se sustentaria, segundo seus defensores, em uma interpretação a respeito do princípio da soberania e de uma elasticidade semântica conveniente a respeito dos conceitos de questões jurídicas e questões políticas.

A ausência de conceituação precisa do que é efetivamente político ou efetivamente jurídico deixa ao arbítrio das partes essa decisão. Dessa forma, na prática, apenas se ambas as partes concordarem que se trata de conflito jurídico é que a questão será apreciada por um tribunal internacional. O que ocorre como consequência é que a parte que pretende se esquivar da sanção alega se tratar de conflito político.

No direito doméstico, as lesões aos bens jurídicos, sejam elas de qualquer natureza podem ser judicializadas. Questões de natureza econômica, por exemplo, não poderiam ser afastadas da apreciação judicial por não terem natureza estritamente jurídica. Alguém que está sendo acusado de furto não poderia se defender dizendo que a jurisdição não tem competência para julgar questões econômicas. Da mesma forma, se duas cidades disputam a legitimidade de exploração de um determinado terreno limítrofe, não podem se escusar do poder judiciário com o argumento de que se trata de questão meramente política. No direito internacional, as demandas territoriais são tradicionalmente entendidas como questões políticas, mas não parece ter uma justificativa muito clara do motivo.

> Se "A" reivindica uma propriedade que está em posse de "B" e "B" se recusa a atender à reivindicação de "A" a disputa é de natureza econômica, mas dizer que essa disputa não é jurídica porque é econômica é um evidente absurdo. Não faz diferença que "A" e "B" sejam Estados e que a

> disputa diga respeito a parte do território de "B" e não a uma propriedade. (KELSEN, 2011, p. 22)

3. Responsabilização individual pelo cometimento de crimes de guerra

Além da criação de um tribunal internacional com jurisdição compulsória, Kelsen acredita que é fundamental que haja responsabilização individual pelo cometimento de crimes de guerra. Isso significa a criação, em âmbito internacional, de leis que responsabilizem os membros do governo que recorreram ou provocaram a guerra (KELSEN, 2011, p. 65).

O princípio da guerra justa (*bellum justum*), reconhecido por parte dos pensadores do direito internacional, incluindo o célebre Hugo Grócio (2005), determina que a guerra pode ser legítima, desde que seja como um ato de defesa contra um mal injusto sofrido e que seja praticada pelo Estado que sofreu o mal ou por outros que pretendam auxiliá-lo militarmente (ZOLO, 1998, p. 311). Operada de outra forma, seria considerada como crime.

Ocorre que na hipótese de uma guerra injusta, ou seja, aquela que não seguiu as condições acima elencadas, a responsabilização é reconhecida amplamente como sendo do Estado, ou seja, não há um cidadão ou súdito que responda individualmente pelos danos causados pela guerra, somente a pessoa jurídica como sujeito de direito internacional. Essa responsabilização coletiva causa uma injustiça gritante: aqueles cidadãos do Estado que não tiveram influência na eclosão da guerra e que também não teriam meios de impedi-la são indiretamente responsabilizados pelos desastres da guerra.

Há quem sustente que pela natureza do direito internacional, seria impossível punir o indivíduo (DUPUY, 2004, p. 98-99; VERDROSS, 1929, p. 271-518), uma vez que apenas o Estado é sujeito de direitos em âmbito internacional e as sanções dele não possuem caráter penal, no sentido empregado pelo direito penal. Kelsen evidencia algumas exceções da responsabilidade coletiva tanto no direito internacional geral quanto no direito internacional privado (2011, p. 69-71).

Quanto ao direito internacional geral, a pirataria em alto mar, a violação de bloqueio e transporte de artigos contrabandeados e atos específicos de guerra ilegítima são exemplos de hipóteses em que existe uma violação de regras de direito internacional, ou seja, a base jurídica é de direito internacional, contudo, a sanção é especificamente direcionada ao indivíduo. Nessas ocasiões, o Estado que capturar o violador é autorizado a 254áxi-lo a julgamento em seus tribunais domésticos aplicando o direito nacional ao mesmo tempo em que aplicam o direito internacional. O fato de existirem esses casos evidencia a falha no argumento de que o direito internacional, por sua natureza, não poderia punir o indivíduo, pois, se fosse por sua natureza, não haveria exceções.

No direito internacional privado, também há hipóteses em que os signatários de um determinado tratado possam punir individualmente um ofensor de norma de direito internacional. Na Convenção Internacional de Proteção de Cabos Submarinos, o texto não só definiu o delito como também exigiu que os signatários especificassem as sanções penais e civis correspondentes em seus ordenamentos jurídicos.

4.A responsabilização individual por atos de Estado

A história demonstra que a opinião pública favorece a ideia de que os indivíduos moralmente responsáveis pela guerra sejam punidos pela extensão de seus danos, como no Tribunal de Nuremberg. Para que essa demanda esteja de acordo com o *jus cogens*, deve se levar em consideração o que são atos de Estado.

O significado jurídico de afirmar que um ato é de Estado é que ele deve ser imputado ao Estado, não ao indivíduo, contudo, todos os atos praticados pelo Estado são atos praticados por indivíduos, uma vez que a entidade estatal é uma ficção jurídica sem corpo ou psique. Ao dizer que um Estado é responsável por determinada violação, se pressupõe a responsabilidade de algum indivíduo, ainda que ele não seja punido.

A criação de um tribunal internacional de jurisdição compulsória para julgamentos desses indivíduos se mostra uma alternativa eficaz pois afastaria divergências em relação à jurisdição competente para julgá-lo, já que concentraria a competência quanto a

essa matéria. Além disso, também diminuiria questões acerca da imparcialidade dos juízes, já que estariam presentes julgadores de mais nacionalidades. Casos de suspeição dos juízes também implicam em outros problemas além da justeza das decisões. A discordância da decisão pelo Estado condenado pode induzi-lo a tomar medidas retaliatórias contra o Estado do tribunal que o condenou. Outra vantagem é a possibilidade de uniformização da pena. Caso os julgamentos fossem levados a vários tribunais nacionais, o risco de discrepância entre sentenças seria grande.

A Declaração das Três Potências determina que os Estados vitoriosos serão competentes para julgar os crimes de guerra dos perdedores (KELSEN, 2011, p. 105). Isso parece não somente fomentar uma possível vingança, como causar uma injustiça na observação de que os membros do Estado vitorioso que cometeram crimes de guerra não serão forçados a serem julgados pelo inimigo, de modo que há uma clara desigualdade. A ideia de justiça internacional só seria mantida com a obrigação de que todos os beligerantes tivessem a idêntica obrigação de enviar seus criminosos a um tribunal internacional imparcial.

A contemplação da responsabilização individual dos autores de crimes contra o direito internacional deveria vir por meio de um tratado internacional assinado pela maior parte das nações. Nesse mesmo tratado deveria conter a criação de um tribunal internacional de jurisdição compulsória, para onde esses indivíduos deveriam ser julgados.

5. Críticas aos pressupostos de Kelsen

Kelsen é vastamente conhecido pelos estudiosos por conta de seu comprometimento com a estrutura lógica de seus argumentos, contudo, em sua defesa de um estado universal, parece estar, conforme mencionado por Danilo Zolo (1998, p. 310), pessoalmente envolvido, de modo que, se afastando de sua conhecida cautela metodológica, chegou a fazer uma profecia sobre o futuro das nações ao dizer que

> (...) é apenas temporário, de forma alguma definitivo, que a humanidade contemporânea se divida em

> estados, formados em cada caso de maneira mais ou menos arbitrária. A sua unidade jurídica é a *civitas máxima* como organização do mundo: esse é o núcleo político da primazia do direito internacional, que é ao mesmo tempo a ideia fundamental daquele pacifismo que, na esfera da política internacional, constitui a imagem invertida do imperialismo. (KELSEN, 1960, p. 319 apud ZOLO, 1998, p. 310, tradução minha)

Ao assumir que a paz mundial seria alcançada pelo cosmopolitismo, Kelsen assume algumas premissas. A primeira delas é que a concentração bélica em um único órgão seja uma condição necessária. O autor deixa explícita a sua opinião acerca da importância da concentração da coercitividade quando considera como primitivo o direito internacional (KELSEN, 2011, p. 20), pois este se assemelha, nesse aspecto em especial, com as sociedades humanas primitivas. Tendo como referência os modelos de relativo sucesso dos estados domésticos atuais em manter a paz por meio do direito centralizado na figura estatal, Kelsen assume que o direito internacional deve seguir os mesmos caminhos, formando uma unidade jurídica a qual todos os outros estados seriam subordinados, existindo um direito unitário, em que o direito internacional figuraria com primazia sobre os ordenamentos jurídicos dos estados, devendo estes estar em direta conformidade com aquele.

Embora Kelsen tenha razão quanto ao relativo sucesso alcançado pelos estados domésticos na manutenção da paz interna, não existe um indicativo que aponte que os mesmos critérios devam ser usados para mensurar o direito internacional, ou seja, não temos evidência suficiente para concluir que as mesmas variáveis aplicáveis a uma comunidade interna sejam replicáveis no contexto internacional. É curioso que o autor tenha sido negligente quanto às evidências nesse ponto, pois ao argumentar contra aqueles que sustentam que o estado moderno fora construído pelo domínio forçado e que, portanto, um estado internacional deveria consequentemente ser implementado pelas mesmas medidas, Kelsen aponta justamente a falta de evidências que teríamos para sustentar que, no atual nível de desenvolvimento alcançado pela sociedade,

estaríamos vinculados a replicar o método passado simplesmente porque foi a forma como as coisas aconteceram (2011, p. 8). Parece que a mesma falta de evidências assola a premissa kelseniana de que um estado internacional pode ser construído com base em uma réplica do estado doméstico. A teoria dos regimes internacionais desenvolvida por Stephen Krasner e Robert Keohane (1983), por exemplo, vai de encontro ao pressuposto da concentração do poder, mostrando como existem amplas áreas de "anarquia cooperativa" dentro das quais as obrigações legais internacionais são eficazes apesar da ausência de uma polícia internacional.

Além disso, não é um truísmo que a coerção (por meios bélicos) seja o único caminho para o controle social. A Igreja Católica Romana, assim como organizações internacionais desportivas apresentam um razoável grau de conformidade com as normas sem apelo a sanções de cunho violento, como sanções pecuniárias e cancelamento de benefícios (ZOLO, 1998, p. 315).

Outro ponto controverso é a defesa da doutrina da guerra justa. Kelsen considera que negar esse princípio equivale a negar a própria natureza do direito internacional (1960, p. 317 apud ZOLO, 1998, p. 308). Pode parecer contraditório que a defesa de um pacifismo precise passar necessariamente por uma teoria que valide a guerra como meio lícito, ainda que em situações específicas. Do ponto de vista pragmático, é um empecilho a ausência de uma autoridade superior imparcial que possa determinar os casos em que a guerra é justa. Se esse princípio é tão fundamental como sustenta Kelsen, ele deve ser observado independente de alcançarmos a utopia cosmopolita e não fica claro quem definiria a justeza da guerra na situação contemporânea do direito internacional. Além disso, a guerra como sanção só parece ser um recurso eficaz quando o estado atacado (e, portanto, legitimado a iniciar o confronto) possui força militar superior ao país adversário que deu causa à guerra.

Legitimar o uso da guerra como sanção também vai de encontro com o princípio da responsabilidade pessoal. Quando Kelsen discorre sobre a defesa da inclusão dos cidadãos como sujeitos de direito internacional para defender a responsabilização individual das autoridades que participaram ativamente de guerras injustas, faz menção à injustiça visível em relação aos cidadãos que sofrem as consequências de uma guerra que não tiveram qualquer

interferência ou possibilidade de alteração. É notoriamente injusto que alguém que viva, por exemplo, no interior rural de um país subdesenvolvido seja penalizado pela ingerência diplomática de seu líder político autoritário, cujo comportamento desencadeou uma guerra. Porém, se a guerra for considerada justa como instrumento sancionatório, essa realidade não seria diferente para o indivíduo que é cidadão do país que legitimamente irá sofrer a guerra. Justa ou injusta, as consequências de qualquer guerra incluem a morte de civis e militares que não foram responsáveis pela sua eclosão.

Conclusão

Kelsen, claramente inspirado pela ideia de unidade moral da humanidade e na "cidadania mundial" de Kant (2020), apresentou uma teoria original e disruptiva no estudo do direito internacional. Seus postulados, ainda que não tenham se livrado do escrutínio lógico e valorativo, influenciaram grandes autores do direito internacional na construção de novas teorias. De qualquer forma, a falha do autor parece ser uma dependência otimista da possibilidade de desarmamento dos Estados apenas por instrumentos jurídicos, criando um superestado que, mesmo soberano, manteria sua imparcialidade. Além disso, mostra confiança excessiva na sanção penal como modelo eficaz para dissuadir crimes internacionais, assumindo que a responsabilização individual dos crimes de guerra criaria uma espécie de modelo de conduta que desincentivaria o conflito entre as nações.

Referências

DUPUY, Pierre-Marie. *Droit international public*. 7. ed. Paris: Dalloz, 2004.

GRÓCIO, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. 2 ed. v.1. Ijuí: Unijupi, 2005.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua*: um projeto filosófico. Tradução de Bruno Cunha. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2020.

KELSEN, Hans. *A Paz Pelo Direito*. Tradução de Lenita Ananias do Nascimento. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KEOHANE, Robert. The Demand for International Regimes. International Organization, Madison, v. 36, n. 2, p. 325-355, 1982. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2706525?seq=1. Acesso em: 22 jan. 2021.

MACAU. Aviso do Chefe do Executivo n.º 35/2012. 13 jun. 2012. Disponível em: https://bo.io.gov.mo/bo/ii/2012/24/aviso35.asp. Acesso em: 22 jan. 2021.

VERDROSS, Alfred. *Règles générales du droit international de la paix*. Librairie Hachette, 1930.

ZOLO, Danilo. Hans Kelsen: International Peace through International Law. *European Journal of International Law*, Oxford, v. 9, issue 2, p. 306-324, mai. 1998. Disponível em: https://academic.oup.com/ejil/article/9/2/306/350854. Acesso em: 22 jan. 2021.

SOBRE OS ORGANIZADORES

CAMILA DUTRA PEREIRA

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Possui mestrado (2021) em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Graduada (2010) e pós-graduada em Direito (2012) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Graduanda (licenciatura) em Filosofia pela UNIP. É pesquisadora na área de Ética e Direitos dos Animais e Ecofeminismo, com foco nas obras de Peter Singer, Tom Regan e Carol Adams. Integra o grupo de pesquisa do CNPq Teorias da Justiça, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Estadual de Londrina.

CHARLES FELDHAUS

Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina, onde leciona disciplinas nos cursos de graduação em Filosofia, direito e áreas afins assim como no programa de Pós-graduação *stricto sensu*, mestrado e doutorado em Filosofia. Obteve o grau de Bacharel em filosofia em 2002 e de Licenciado em 2003 pela Universidade Federal de Santa Catarina. Em 2004 fez mestrado em Filosofia e em 2009 concluiu o doutorado em Filosofia também pela na Universidade Federal de Santa Catarina. Entre agosto de 2014 e julho de 2015 realizou, com apoio financeiro da CAPES, estágio de pesquisa de pós-doutoramento sob a supervisão do Professor Heiner Klemme pela Martin Luther Universität Halle Wittenberg, na Alemanha. Tem publicado artigos científicos em vários periódicos especializados com ênfase na área de ética, filosofia política e filosofia do direito em pensadores como Immanuel Kant, Jürgen Habermas, John Rawls, Friedrich Schiller e outros. É autor e organizador de alguns livros na área de ética, filosofia política e filosofia do direito assim como de um livro de poesia. Em 2019

juntamente com Bruno Cunha traduziu a obra Lições de Ética, de Immanuel Kant, sendo finalista na categoria tradução do prêmio jabuti.

DIEGO KOSBIAU TREVISAN

Professor de Filosofia Moderna no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Foi pesquisador de Pós-Doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) (2016-2019) e pela Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (MLU) (2017-2018). É Doutor (2015) em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e pela Johannes Gutenberg-Universität Mainz (JGU) (2015). É coordenador do NEFIPO (Núcleo de Ética e Filosofia Política) e editor da Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia da Moral (ambos da UFSC). É integrante do Grupo de Filosofia Alemã e da comissão editorial dos Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade (ambos da USP). Desenvolve pesquisa nas áreas de História da Filosofia Moderna e Filosofia Política, com ênfase em Kant e seus predecessores no Iluminismo. É autor de A Metafísica dos Costumes: A Autonomia para o Ser Humano (LiberArs. 2019) e Der Gerichtshof der Vernunft: Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft. (Königshausen & Neumann. 2018).

EVANDRO O. BRITO.

Professor Adjunto C junto ao Departamento de Filosofia (DEFIL) e junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Atua como docente nos cursos de graduação em Filosofia e Pedagogia da UNICENTRO. Doutor (2012) e mestre (2002) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Bacharel (1998) e licenciado (2002) em Filosofia e licenciado (2010) em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina. Como pesquisador, investiga o desenvolvimento da ética nas obras de Franz Brentano e coordena o Grupo de Pesquisa Ética, Política e Cidadania (UNICENTRO). Está vinculado aos grupos de pesquisa Origens da Filosofia Contemporânea (PUC-SP), Filosofia, Arte e Educação (UFSC) e Estudos do Idealismo (UNESP).

WESLEY FELIPE DE OLIVEIRA

Realiza pesquisa de pós-doutorado em Filosofia pela UEL sob a supervisão do professor Charles Feldhaus. É doutor (2017) e mestre (2012) em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Especialista (2009) em Educação pelo Instituto Tecnológico e Educacional. Possui Bacharelado (2007) e Licenciatura (2008) em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. É membro da Comissão de Confiabilidade Informacional e Combate a Desinformação da Biblioteca Universitária da UFSC. Membro do Grupo de Pesquisa do CNPq em Teorias da Justiça da UEL. Desenvolve pesquisas sobre a relação entre ética, literatura e imaginação moral, filosofia política e sobre a leitura crítica na era da informação. Pesquisa autores como Peter Singer, Martha Nussbaum e Adam Smith.

"As questões relacionadas como o que se chama atualmente direito internacional não são recentes ou completamente novas, mas o termo 'direito internacional' é bastante recente na história do pensamento ocidental. Expressões como 'direitos das gentes' e 'direitos das nações' ocuparam seu lugar durante grande parte da história do desenvolvimento do conceito. A própria ideia de Estado nacional como sujeito de direitos e deveres nas relações internacionais é fruto de um processo de desenvolvimento histórico como será possível observar num dos estudos da presente coletânea. Essa coletânea é a terceira de uma série de publicações a respeito da filosofia política e filosofia do direito reunindo periodicamente estudos mediante a chamada de textos a pesquisadores de todo o país ou até mesmo de outros países, embora essa aqui apresentada reúna apenas estudos de pesquisadores nacionais".

Charles Feldhaus

CONCEPÇÃO

GRUPOS DE PESQUISA:

"TEORIAS DA JUSTIÇA" – UEL

"ÉTICA POLÍTICA E CIDADANIA" – UNICENTRO